Sobre las profundidades del mandar obedeciendo

No se puede fincar identidad soslayando el despojo. Los vencedores escriben la historia, pero son los que luchan quienes la siembran, forjan y tejen. También quienes la sudan, la lloran y la cantan.
Armando Bartra[1]

Mercedes Olivera

La presencia armada del EZLN en enero de 1994 causó una gran expectativa, no sólo porque los indígenas chiapanecos en una acción temeraria y sin precedentes pusieron al descubierto del mundo, junto con sus saberes y potencialidades, sus problemas seculares de discriminación y marginación. Sino porque sus planteamientos, madurados con la resignificación de una larga historia de silenciosas rebeldías, nos permitieron a muchos y a muchas recuperar la esperanza de reconstruir la realidad en un momento en que la desmoralización en sus dos acepciones, como pérdida de las utopías y como pérdida de los escrúpulos, dominaban el panorama político de América Latina.

En efecto, el zapatismo apareció, después de varias décadas de frustradas luchas populares por la democracia en Centro y Sudamérica, con un nuevo aire de cambio, con planteamientos que rompieron los viejos dogmas de la izquierda y actualizaron la lucha político-militar como punto de partida para el cambio. El proyecto zapatista busca cambios para los indígenas y para todo el

país, en tanto que la solución a los problemas indígenas exige que se asuma consecuentemente el carácter pluricultural del estado mexicano, que se reconozcan los derechos culturales y políticos de los indígenas como pueblos, que se eliminen las posiciones subordinadas y discriminatorias que ha asignado a los pueblos indios, a los campesinos, a los pobres, pero que se eliminen también las posiciones de dominio y poder, ahora engarzadas a la avasalladora dinámica neoliberal.

Para muchas personas que de alguna forma crecimos oponiéndonos a las experiencias políticas autoritarias y verticalistas –que las feministas ubicamos como expresiones del carácter patriarcal del sistema capitalista– lo que más nos ha identificado con el zapatismo ha sido, quizás, el principio político de «mandar obedeciendo», que resume en forma muy gráfica y al mismo tiempo simbólica, los ideales de democracia popular perseguidos por tantos años; democracia desde abajo, con participación real de todos en la toma de decisiones. Nuevo funcionamiento social que hemos anhelado no sólo como una meta, sino como una construcción cotidiana personal e institucional, fuera y dentro de las organizaciones, en su propia lucha; posibilidad imposible en las militancias partidarias, incluso en las que se consideran revolucionarias; ideal de libertad y autonomía que se nos fue perdiendo hasta casi desaparecer, cautivo de la voraz realidad contrainsurgente que el imperio impuso en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, pero también a través de la llamada guerra sucia de nuestro país.

Pero los ideales compartidos, la identificación política con los planteamientos y la esperanza que generó el zapatismo, no deben ser obstáculo para analizar objetivamente la realidad, con el espíritu crítico que recomienda Max Weber, para que nuestras conclusiones sirvan a los actores del proceso, que nos incluye, para avanzar, no para justificar actitudes, errores o incompetencias.

En este texto queremos iniciar un acercamiento a algunas dificultades que se presentan para la aplicación de ese principio en las comunidades indígenas de Chiapas. Para ello, no se puede olvidar que la situación de guerra de baja intensidad (GBI) impuesta por el gobierno, ha variado en formas e intensidades; pero que no se ha detenido desde hace más de ocho años. Aún con ella

como contexto, el «mandar obedeciendo» es parte de una nueva práctica política; ideología movilizadora y acción de hecho, ligadas a la construcción zapatista de sus municipios y regiones autónomas. Pero al referirnos al movimiento indígena de Chiapas, tenemos que evitar y combatir el idealismo que ha predominado en muchos de los análisis que se hicieron del movimiento zapatista en la última década y que han dado lugar a lo que Viqueira (1999) llama «Chiapas imaginario». Nos proponemos realizar un primer acercamiento a las múltiples dificultades que, sin dejar de estar concatenadas a los avances logrados por el zapatismo, han limitado en la práctica social cotidiana el «mandar obedeciendo».

Unas dificultades son producto de procesos internos de las personas y grupos que integran el movimiento; múltiples formas culturales que se resisten al cambio, incluyendo las prescripciones trascendentes (Bourdieu) que imponen formas tradicionales de ser, de pensar y de actuar, como la subordinación al poder que, al ser parte del proceso dialógico e histórico de explotación, opresión, discriminación y pobreza seculares, ha sido interiorizado por los indígenas, de generación en generación como la representación socialmente aceptada de ser indígenas. La subordinación, expresada como reconocimiento y obediencia a los poderosos (iglesia, gobierno, finqueros, comerciantes, partido oficial, etc.) ha marcado profundamente sus identidades desvaloradas de género y etnia a tal punto que, al asumir los efectos de la dominación (colonial, liberal, neoliberal), encubiertos como valores y posiciones sociales «naturales» integrados a su cultura, los hacen susceptibles, en diferentes niveles y posiciones, de aceptar sin cuestionar y reproducir su subordinación a cualquier forma de poder.

El actual rechazo de muchos/as indígenas a este modelo impuesto, es producto de un largo proceso de concientización, resistencia y práctica política que ha llevado a rupturas en las subjetividades, en las autoconcepciones, en las identidades sociales, en las estructuras tradicionales y por lo tanto en las relaciones entre los miembros de una misma tradición, de una misma comunidad, de una misma familia. El rechazo a las posiciones subordinadas dio paso a la construcción de rebeldías, ha hecho posible la autofor-

mación de un sector de indígenas, como sujetos de las luchas y de los cambios.

Otras causas provienen de los múltiples intereses, con frecuencia contradictorios entre sí, de quienes en diferentes posiciones de poder ostentan y mantienen la dominación de los indígenas a través de las instituciones, monopolizan los capitales, las ideas, los conocimientos, el dinero, el control y la participación política, la aplicación de las leyes y el uso de la fuerza militar contra aquellos que tratan de subvertir ese orden material y simbólico de poder. Relacionadas con las anteriores, otras causas, que a veces aparecen como las fundamentales, y se refieren a las estrategias, organización y formas de lucha de las bases, milicianos e insurgentes que se van construyendo sobre la incierta marcha de su empoderamiento y participación («agency» la llaman las feministas norteamericanas), y que, quizás sin pretenderlo, reproducen en la búsqueda de nuevas formas de ejercer el poder en los pequeños espacios de su organización, los verticalismos, exclusiones, discriminaciones y autoritarismos característicos del funcionamiento del régimen, contradiciendo el mandar obedeciendo, provocando inconformidades y frenando con ello, el avance hacia las transformaciones que se proponen alcanzar.

Las causas mencionadas no son las únicas y tampoco funcionan aisladamente unas de otras. El acercamiento a esta compleja problemática pretende ser una forma inicial de entender la gran polarización social, rupturas de las identidades y agudización de las confrontaciones sociales y políticas que como un desatado *maremagnum* se dan actualmente en casi todas las poblaciones indígenas de Chiapas y que alcanzan al propio movimiento zapatista: divisiones, deserciones, confrontaciones individuales y colectivas, utilizaciones, violencia, resentimientos y venganzas, que no son extrañas a todo movimiento de liberación, pero que merecen un estudio en profundidad orientado a disminuir los costos humanos y sociales que injustamente se les asigna a los pueblos, en este caso a los indígenas de Chiapas. Este ensayo de análisis es, de alguna manera, apenas una rendija abierta a la realidad, para tratar de entender las rupturas y los desgarramientos personales y sociales en la realidad indígena de Chiapas que, surgidos de la moder-

nización, de la dinámica neoliberal y de su violencia, se han agudizado ante la perspectiva zapatista de construir y poner en marcha un proyecto social diferente.

Ante la compleja y cambiante realidad social que se vive en el Estado, el «mandar obedeciendo» que se opone al modelo de funcionamiento del sistema imperante, no puede ser vista como una consigna, tampoco como un acto voluntarista. Su práctica requiere de un profundo cambio cultural, de una revolución personal y social, política y cultural que acabe con las históricas subordinaciones, las dependencias, el verticalismo, el autoritarismo y la violencia como ejes del funcionamiento social, que organice el ejercicio de la autoridad no como una acción de los poderosos, sino como un mandato colectivo con nuevos principios éticos, que rescate las autonomías colectivas y personales del cautiverio del poder político de los que hegemonizan la dinámica social. Mandar obedeciendo es un ingrediente de la utopía que nos han devuelto los zapatistas, por lo tanto es parte de los objetivos y las metas en la construcción del mundo en donde quepamos todos y todas.

Por ello, mandar obedeciendo, no es ni puede ser de buenas a primeras, una forma lograda de inmediato en la nueva práctica comunitaria de resistencia de los y las indígenas que integran las bases zapatistas y los municipios autónomos. Tiene que verse como un proceso paulatino con altibajos, conflictos, rupturas múltiples y ligado a la lucha contra quienes defienden la continuidad del sistema, negando los cambios necesarios, cambios estructurales les llaman los clásicos, que les permitan a los indígenas construir su autonomía social y política, que hagan posible su autodeterminación personal y colectiva. El mandar obedeciendo con frecuencia se ha concebido idealmente como un rescate mecánico de la cosmovisión intersubjetiva de los indígenas (Lenkersdorf), coo un supuesto funcionamiento comunitario prevaleciente en el pasado prehispánico, que una vez descubierto o reinventado se ha querido encontrar en las comunidades zapatistas como un hecho consumado de militancia zapatista que corresponda al principio verbalizado. Pero ni una cosa ni la otra son reales, ni suficientes para el cambio. Mandar obedeciendo es en los planteamientos zapatistas un principio de carácter estratégico, que implica cam-

bios en los valores, concepciones, relaciones sociales y funcionamiento social de las unidades de población, indígenas y mestizas. Pero también para el funcionamiento global del país, que hay que ir construyendo, a la par que se deconstruye el funcionamiento vertical, excluyente y discriminatorio de la sociedad actual. La construcción de los municipios autónomos zapatistas, es un espacio inicial para esa construcción. Sin embargo, la lucha misma para lograrlo parece encerrar contradicciones no resueltas que impiden el ejercicio de la toma de decisiones desde abajo, empezando porque mandar obedeciendo se opone al funcionamiento militar del EZLN y de cualquier organización político-militar.

Por lo tanto, iniciar la aplicación del principio en la práctica indígena zapatista no ha sido tarea fácil, en ocasiones pareciera que ni siquiera se ha intentado y que se ha quedado en el aire, sin pies en la realidad. El zapatismo mantiene vigente el principio de mandar obedeciendo, pero la realidad en los varios lustros de su lucha parecen mostrar las dimensiones de cambio que encierra, las grandes dificultades para irlo poniendo en práctica, sobre todo, porque es muy difícil mandar obedeciendo en una situación de guerra de baja intensidad como la que les ha impuesto el gobierno mexicano en contra de su proyecto autonómico.

Ivon Le Bot, uno de los muchos investigadores que han reconocido la importancia actual de las luchas de los indígenas en América Latina, incluyendo en forma especial al EZLN, llama la atención sobre la fuerza nacional e internacional que en poco tiempo ha acumulado el movimiento indígena, pero al mismo tiempo alerta sobre el peligro que los gobiernos neopopulistas y neoliberales representan para su existencia. La mediatización, la penetración, el clientelismo, los conflictos en las comunidades indígenas, no pueden verse como acciones aisladas de los gobiernos, sino como consecuencia de las exigencias de «paz subordinada», que necesita el libre comercio para expandirse y el poder neoliberal imperialista para apropiarse, con la mediación de los gobiernos, de los recursos naturales y sociales de nuestros pueblos tercermundistas.

Acercamiento metodológico

Para un acercamiento a la compleja problemática planteada parto de la descripción de casos concretos que ilustran contradicciones de diferentes tipos entre la realidad y el proyecto zapatista de mandar obedeciendo. Los casos, presentados testimonialmente, en la voz de los propios agentes, se han escogido entre los muchos acumulados en mi experiencia de trabajo social y de investigación sobre las mujeres en las comunidades indígenas chiapanecas, durante los últimos diez años. El caso de la contrainsurgencia paramilitar en la zona chol del norte del Estado, que es uno de los casos que analizo, ha sido documentado y denunciado amplia y permanentemente por los centros de Derechos Humanos, especialmente por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas; no obstante, aquí incluyo algunos puntos de vista que, sin contradecir las denuncias, complementan la información para entender la dinámica del conflicto.

Aunque los límites de este artículo no nos permitan entrar en detalles, ni tener una idea completa del contexto global en que se realizan los casos escogidos, trataremos de analizarlos partiendo de la teoría del campo cultural de Bourdieu[1] poniendo énfasis en la dinámica surgida de las prescripciones sociales (normativas, trascendentes e impositivas), elementos del hábitus que, como «estructuras estructurantes» de las relaciones, de las identidades, de las formas de pensar, concebir y clasificar la realidad, agilizan la reproducción o el cambio tanto de las relaciones sociales como de

[1] Campo, hábitus y capital son conceptos centrales en la obra de Bourdieu. «En términos analíticos un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones ... [que] se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones por su situación actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o capital) ... que están en juego dentro de un campo ... y por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (Dominación, subordinación, homología). En las sociedades altamente diferenciadas el cosmos social está constituido por el conjunto de estos microcosmos sociales, relativamente autónomos ... que forman la base de una lógica y una necesidad específicas, que son irreductibles a las que rigen a los demás campos.» (Bourdieu y Wacquant 1995:64)

los mismos modelos o estereotipos que las definen. Actuando desde las subjetividades en donde se encuentran interiorizados, como parte del hábitus también, los modelos culturales (de género, etnia, clase) heredados, la cosmovisión, las experiencias corporales, las fuentes y formas de valoración, las ideologías, los conocimientos, los intereses y las definiciones políticas, formando parte activa de las cambiantes identidades personales, sociales y colectivas, que se expresan en prácticas y relaciones sociales.

La obediencia es una norma universal que socialmente implica un reconocimiento a quien o quienes controlan o monopolizan el poder. Implica por lo tanto una relación dialógica que define formas de diferenciación jerárquica en las posiciones sociales. Hay los que tienen el poder, los que tienen menos o los que no tienen; pero la obediencia implica también un reconocimiento o aceptación tácita de esas desigualdades y jerarquías, es una forma de valoración y representación del yo en relación a los otros. Los hijos deben obediencia a los padres, las mujeres a los hombres, los súbditos al señor o al rey, los esclavos a sus amos; los peones a los dueños de la tierra, los obreros al patrón. Mandar y obedecer es una forma de relación impresa corporalmente, que convertida en norma universal se internaliza inconscientemente y sin cuestionamiento alguno, predisponiendo a las personas subjetivamente a reproducir como natural esta forma de relación. Bourdieu califica a estas prescripciones sociales como trascendentes en la medida en que se aceptan como dadas, sin cuestionamiento y se aprenden, muchas veces, inconscientemente a través de diferentes formas de socialización. Las prescripciones trascendentes son elaboraciones sociales, que encierran la historia de las valoraciones y los procesos jerárquicos que se van resignificando y transmitiendo de generación en generación alternando históricamente obediencias y rebeldías en un mismo juego de poder.

En este artículo, desafortunadamente es imposible hacer referencia a los procesos que han originado y resignificado la obediencia servil de los y las indígenas, de acuerdo a las necesidades de funcionamiento de la formación social chiapaneca en los diferentes momentos de su historia. Las prácticas serviles impuestas han quedado inscritas en los modelos de formas de ser y actuar

como prescripciones trascendentes, marcando de generación en generación las identidades indígenas, favoreciendo la reproducción de las actitudes y valoraciones de clase, etnia y género que han estado en la base de la articulación histórica entre los indígenas y los sectores hegemónicos y, por lo tanto, a la correspondiente dinámica del Estado, siempre en posiciones subordinadas. Pero al mismo tiempo la historia de las relaciones indio-mestizas en Chiapas, nos ilustra sobre la forma en que la exigencia de obediencia servil ha generado en las subjetividades e identidades sociales reacciones de oposición, resistencia y rebeldía al poder en diferentes momentos de la historia.

Desde la época prehispánica existió una diferenciación social, los señoríos y ciudades-estado estaban altamente jerarquizados y diferenciados. Sobre todo para la época clásica se tienen documentados constantes hechos de conquista, captura de esclavos, imposición de tributos de un señor (halach winic) sobre otros hasta formar grandes señoríos, que guardaban así mismo relaciones jerárquicas de poder, con otros, en grandes extensiones territoriales. Los señores tenían bajo su dominio a los batabboob o señores locales, que eran frecuentemente nombrados como representantes del señor. (Morley, 1947:352) La imposición del tributo implica siempre una forma de reconocimiento al poder y por lo tanto una forma de obediencia; sin embargo, en la época prehispánica el linaje conquistador tenía obligación de proporcionar protección física y divina a los conquistados. El señor, halach winic, el gran sacerdote y los múltiples funcionarios de cada Estado, se convertían en intermediarios simbólicos entre lo sobrenatural y los tributarios, reforzando quizás las ideas de intersubjetividad (naturaleza, deidades, sociedad) prevalecientes hasta la época histórica como una característica de la cosmovisión indígena (Lenkersdorf). Los campesinos tenían por obligación pagar el tributo al halach winic, dar regalos a los señores de la localidad y hacer ofrendas a los dioses por medio de sacerdotes. Así los territorios eran dominados por el señor más poderoso; pero las tierras eran consideradas como bienes comunales y se labraban entre todos, las comunidades étnicas conquistadas tenían, a pesar de la integración forzada

a los señoríos con una justificación religiosa, cierta posibilidad política de autodeterminación hacia el interior.

La conquista y la colonización significaron una ruptura material, espiritual, política y cultural muy profundas para los indígenas. A través de las armas y de la religión los indígenas de Chiapas fueron subordinados como siervos al rey, a los conquistadores, a la iglesia cristiana y a los terratenientes extranjeros. La nueva forma de obediencia puso límites a cualquier posibilidad de autodeterminación personal y colectiva que legítimamente pudiera existir, todo estaba predeterminado por Dios, las Leyes de Indias y los usos y costumbres locales. Los conquistadores extendieron su dominio a las regiones más pobladas de la provincia, el impacto fue brutal; a la violencia inicial de la conquista siguieron los efectos de las epidemias que diezmaron a la población y en algunos casos la hicieron desaparecer. En la zona de los Altos, la población dispersa logró sobrevivir más que en otras regiones, como el Soconusco y el Valle Central (Zebadúa, 1999:54). Los sobrevivientes fueron reducidos para su gobierno y control tributario a pueblos o comunidades y fueron convertidos individualmente en tributarios, rompiendo las antiguas estructuras de los señoríos que de alguna forma permitían las relaciones entre la población de una misma etnia.

El atraso de Chiapas en relación a otras regiones del territorio, que perdura hasta la actualidad, se acentuó con la conquista, pues además de su accidentada geografía, no existían minas que atrajeran especialmente el interés de los conquistadores. Durante toda la Colonia, Chiapas, ubicada en la periferia tanto de la Nueva España, como de la Audiencia de Guatemala, constituyó a la vez un espacio de dominio y de hibridación –que, sobre lo étnico dio paso a la construcción de la condición y cultura indígena– y un nicho de tradicionalismos regionales que sobrevivió propiamente con sus propios recursos, fundamentalmente del trabajo de los indios, que como tributo o servicio fue explotado por los encomenderos primero, y después por los funcionarios reales, comerciantes y muchos de los clérigos españoles que conformaron la nueva clase dominante.

La imposición de la ideología cristiana (pecado, obediencia, castigo divino, salvación) impuso la escala de valores sociales

jerárquicos de la cultura mercantil judeo-cristiana, tanto para la vida en la tierra como en el cielo. Los nativos pasaron a ser, sin importar la etnia, indios-siervos-tributarios al servicio de Dios, de los frailes y de los conquistadores. La obediencia servil fue impuesta y asumida por los indígenas como eje simbólico de la subordinación, que se fusionó a su identidad y cultura india. Su condición servil fue legitimada jurídicamente en la legislación colonial, que si bien los protegió de la voracidad de los encomenderos, al mismo tiempo los preservó como inagotable fuente de tributos en trabajo, dinero y servicios, en favor del imperio español. El comercio regional, en manos de los españoles, fue otra forma permanente de extracción de la plusvalía indígena.

La obediencia sin límites de los indígenas hacia los religiosos se extendió hacia las autoridades locales cívico-religiosas (caciques y principales) que unos impusieron y otros asumieron como sistema de corporativización: cada varón, desde que era niño, debía cumplir cargos en la jerarquía religiosa comunal como servicio de intermediación entre la divinidad y la comunidad y como una forma de acumular prestigio y poder local. Este sistema de corporativización, ensayado en los pueblos españoles durante la reconquista, fue muy eficiente: los poderosos les hablaron en nombre dios, adjudicándose el monopolio de la salvación de las almas, e involucrando a través de los cargos, las fiestas y los rituales correspondientes a todas las familias en el autocontrol ideológico y político de cada comunidad. Así en la construcción de las identidades indígenas como símil de siervo subordinado, campesino y pobre con derechos discriminatorios acotados jurídicamente, la Iglesia católica fue pilar de la dominación colonial, de la pérdida de la autodeterminación de los pueblos indígenas y del uso y abuso que se cometió con su existencia.

Como anotamos arriba, la imposición del poder es una relación dialógica que produce reacciones de resistencia, insubordinación y rebeldía en los dominados. Eso ocurrió entre la población indígena de Chiapas con mucha más frecuencia de lo que nos imaginamos. La resistencia a dejar sus costumbres y creencias prehispánicas, a mantener formas matrimoniales poligínicas y a romper los pactos de obediencia, aparecen ampliamente documen-

tados durante toda la Colonia. (Jan de Vos, 1985 y 1994). «La Iglesia de aquel entonces, exigía a su rebaño tan sólo que creyese en un pequeño número de verdades fundamentales, que cumpliese con sus obligaciones religiosas y sobre todo que reconociese su infalible autoridad, en todo lo relativo al dogma, al ritual y a los valores morales». (Viqueira, 1997:100) Los rebeldes, los que transgredían el cuadro de las obediencias vigente, fueron siempre reprimidos o eliminados, con el agravante de que con mucha frecuencia, para hacerlo, echaron mano de los mismos indios, tanto a través de las estructuras de cargos comunitarios, como a través del servicio que tuvieron que dar como soldados de las huestes conquistadoras. Los españoles y la élite de comerciantes mestizos o ladinizados que se fue conformando en San Cristóbal de las Casas, siempre tuvieron temor de un levantamiento indígena. Entre las rebeliones significativas por sus dimensiones y efectos hay que mencionar la de 1712 que se extendió por las provincias de los Zendales, Coronas y Chinampas y Guardianía de Huitiupan, ésta como otras rebeliones, contra el poder colonial, muestra muchos elementos ideológicos de los conquistadores asumidos por la población indígena. (De Vos 1994, Viqueira 1997). Las rebeliones tanto como los sometimientos violentos también abonaron en el sistema de rebeldías-subordinaciones de clase y etnia, pero en todos los casos el poder hegemónico terrateniente encontró forma de reproducirse más allá de la época colonial.

La Independencia y la consolidación de México como un país independiente, no tuvieron el mismo significado para los indígenas de Chiapas, que para los del centro del país. El siglo XIX fortaleció el régimen de explotación servil de los coletos, criollos y mestizos –herederos reales o supuestos de los españoles– sobre los indígenas. (García de León 1985). En general se puede decir que en el contexto de un Estado débil, los cacicazgos locales y la disputa regional entre San Cristóbal y Chiapas muestran que las contradicciones y luchas entre liberales y conservadores chiapanecos, no se basaban en una diferencia significativa de posiciones ante las formas de explotar y gobernar sobre los indios, sino en una disputa por el poder señorial sobre la tierra y la mano de obra de los indígenas. A despecho de la legislación liberal, la indepen-

dencia en Chiapas agudiza la explotación servil, los usos y costumbres de la dominación terrateniente y del servilismo a través de normas fuertemente discriminatorias, con la única limitación de mantener la sobrevivencia de los indígenas como trabajadores de las fincas. La modernización que acompañó el llamado desarrollo porfirista también favoreció en Chiapas al régimen terrateniente. Los deslindes y la desamortización de bienes comunales dieron la posibilidad de ampliar los latifundios ganaderos hacia las regiones del centro, norte y selva, mientras que en el Soconusco a finales del siglo XIX se establece un enclave cafetalero con capitales alemanes y norteamericanos principalmente, que utilizaron mano de obra temporal y cautiva de los indígenas de los Altos. El enclave cafetalero (modelo de desarrollo primario exportador) se extendió también hacia la selva y el norte; coletos y comitecos migraron llevando indios de los altos para establecer pueblos en los terrenos de las fincas con mano de obra acasillada. (Benjamin 1990, Ruz 1992). Tanto el trabajo temporal, como el de los acasillados representan el punto más álgido del régimen servil indígena y el momento en que se acumularon grandes capitales chiapanecos. El sistema de deudas, los salarios ínfimos, las tiendas de raya y el derecho de pernada, la ausencia de un régimen de derecho para los indígenas (Olivera 1977, 1998b) aumentaron la discriminación, dependencia y la subordinación étnica y genérica.

El poder de los terratenientes en Chiapas, que combatieron con las armas, la intervención federalista, la revolución, el socialismo y los cambios sociales que se trataron de hacer extensivos a Chiapas, logró sostenerse en base al despojo indígena, a alzamientos armados en los que utilizaron peones indígenas y gracias a los pactos con el gobierno central que desconocieron la existencia de esa población que formaba a fines del siglo XIX y principios del XX más de la mitad de la población del Estado. La llamada Guerra de Castas, es una muestra de la persistente rebeldía indígena en contra del poder y la discriminación (Ruz, 1992)

El régimen patriarcal, semiesclavista, sobreexplotador y discriminatorio que duró en Chiapas hasta los 70s-80s del siglo XX (París, 2001) –cuando se expande el mercado nacional, toma auge el indigenismo integracionista, se incrementan las luchas agra-

rias, se impulsa el modelo de sustitución de importaciones, proliferan significativamente las sectas protestantes y se inicia la construcción, desde la diócesis de San Cristóbal, de la Teología India– es punto clave para entender, tanto la profundización de la autodevaloración indígena, de sus identidades subordinadas étnica y genéricamente, de su rezago en el desarrollo, de su dependencia y situación económica actual como el inicio y despliegue de su resistencia y sus rebeldías. (Pérez Castro 1989, Rus 1997, Harvey, 1998).

De las dificultades del mandar obedeciendo

Los ejemplos que se exponen aquí, se refieren a la situación vivida en comunidades de la Zona Norte del Estado, a partir del levantamiento zapatista. La mayor parte de la información ha sido obtenida directamente a través de entrevistas formales en profundidad y casuales con integrantes de las comunidades, especialmente con mujeres tzotziles de Huitiupan, tzeltales de Chilón, y choles de Tila y Sabanilla. El criterio de selección de los ejemplos ha sido su utilidad para ilustrar los procesos desde diferentes ángulos y espacios que identificamos en el campo cultural (campo relacional, hábitus, subjetividades), atendiendo a la forma en que aparecen y al origen de las causas que los provocaron: a) problemas relacionales (campo comunitario) originados en la propia comunidad a causa de interpretar (subjetividad) el mandar obedeciendo de acuerdo a las normas tradicionales que funcionan como prescripciones trascendentes (hábitus), b) problemas entre parejas (campo familiar) que se solucionan con intervención ideológica de la iglesia (hábitus) y las autoridades tradicionales reproduciendo la subordinación de género (subjetividad) c) problemas originados por la disputa (campo regional) entre la iglesia, el gobierno priísta, el PRD[2] y los zapatistas por el control regional. En todos los casos hay una disputa por el capital político pero se dan en diferentes niveles de complejidad en cada caso. La clasificación de los ejemplos se ha hecho de acuerdo a la forma en que los actores han vivido los problemas; sin embargo no hay que olvidar que de acuer-

[2] Partido de la Revolución Democrática

do con Bourdieu siempre existe una relación dialéctica entre lo propiamente relacional y el hábitus que se objetiva en las relaciones y dinamiza el funcionamiento institucional, así como entre estos factores y las subjetividades, expresión interiorizada de las relaciones y el hábitus.[3] Pero también se da una relación dialécti-

[3] El hábitus es el sistema de representaciones sociales (ideas, valores, normas, intereses, conocimientos, ilusiones, cosmovisión, etc.) que dinamizan las relaciones, le dan su contenido, carácter y significado. Bourdieu define el hábitus como «un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las persepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes sociales, cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a predecir» (1988:54). «Es un sistema resultado de los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia ... que funciona como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar subjetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos objetivamente» (1980:92). Es un principio de la acción histórica que permite superar la falsa oposición entre individuo y sociedad. «El principio no reside en la conciencia ni en las cosas, sino en la relación entre dos estados de lo social, es decir entre la historia objetivada en las cosas en forma de instituciones y la historia encarnada en los cuerpos, en forma de esas disposiciones duraderas que yo llamo hábitus. El cuerpo está en el mundo de lo social, pero el mundo social está en el cuerpo (1980:56) ... es un sistema de esquemas incorporados, que constituidos en el curso de la historia colectiva son adquiridos en el curso de la historia individual y funcionan en la práctica (1980:110). Las estructuras del hábitus son resultado de concretas condiciones de existencia ... que a través de la necesidad económica y social que hacen pesar sobre el universo relativamente autónomo de la economía doméstica y las relaciones familiares o mejor dicho, a través de las manifestaciones propiamente familiares de esta necesidad externa (división sexual del trabajo, universo de objetos, modos de consumos, relación entre parientes, etc.) producen las estructuras del hábitus que están en el principio de la persepción y apreciación de toda experiencia posterior (1988: 478). El hábitus de clase nos permite reconocer la realidad de los estilos de vida diferentes según la posición que se ocupa en el espacio social (1980:101) ... es lo que hace que el conjunto de las prácticas de un agente, o del conjunto de agentes, son producto de la aplicación de idénticos esquemas y sistemáticamente distintas de las prácticas constitutivas de otro estilo de vida (1988:170). En un primer momento el dinamismo del hábitus se expresa como sentido práctico, en un segundo momento como sentido de la anticipación «porque el hábitus engendra, de manera espontánea representaciones y prácticas, lo que los hace particularmente manipulables. En un tercer momento se da un ajuste espontáneo entre el hábitus y las condiciones sociales

ca entre los factores internos a las comunidades y los externos, en tanto que las comunidades están articuladas al sistema nacional e internacional. La lucha por la hegemonía del poder, que en la propuesta de Bourdieu sería el capital en disputa, origina en los campos y los hábitus dinámicas y concepciones que con diferentes ritmos, remodelan o resignifican permanentemente la cultura, las identidades y la vida de las comunidades generando variadas respuestas individuales y colectivas de la población, que oscilan entre la sumisión al poder y la rebeldía contra la dominación.

Así pues, los casos elegidos como ejemplo, se refieren a situaciones sociales conflictivas y cambios sociales vividos que han trastocado de alguna forma las expectativas colectivas construidas en torno al proyecto zapatista y que por supuesto ayudan a entender la ruptura del tejido social comunitario afectando el campo de las relaciones, las autoconcepciones, las fuentes de valoración y las conductas de género, clase y etnia de los integrantes de las comunidades.

Podemos ver en ellos cómo la gramática de los valores y la cultura conformados en el transcurso de la historia, están tan arraigados en las subjetividades que se activan al tratar de incorporar nuevos sistemas de pensamiento o de conducta. Los ejemplos nos muestran la dificultad para asumir y reinterpretar los códigos simbólicos que pertenecen a culturas o dinámicas diferentes.

Los casos ejemplifican la permanencia o rechazo a la obediencia como parte de los sistemas de valores y cultura introyectados desde la colonia cuyo «efecto de trayectoria» presente en las actuales identidades, concepciones y relaciones entre los y las indígenas, desde lo que Bourdieu llama «posición original» de los actores (Bourdieu.1981:3-24), son reactivados constantemente por la misma institución que los implantó como una forma de reproducir o renovar su poder, el cual es resignificado por las personas

de las que es producto ... que es también una selección de oportunidades, pero sobre todo, una elección de aquellas experiencias que tienden a reforzarlo y a ponerlo al abrigo de situaciones críticas (1988:105). Una característica típica del hábitus es conseguir la orquestación espontánea de las prácticas, sin necesidad de un director de orquesta ... (1988:448). Son, hábitus y campo, dos modos de existencia de lo social ... la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa.

individualmente y la comunidad en su conjunto. Los escenarios escogidos, ubicados en diferentes campos culturales, espacios sociales y grupos étnicos de Chiapas, también enfatizan el valor simbólico en el imaginario colectivo del ser indígena ante lo no indígena.

Es importante no olvidar que la referencia a casos concretos como hago en este texto, en un contexto de fuertes contradicciones y polarización social como la que se vive en Chiapas, hace necesario guardar el anonimato de las personas que dieron la información, por eso los nombres han sido cambiados u omitidos y en algunos casos también se ha cambiado u omitido el de las comunidades. Indudablemente que un análisis más profundo requerirá, en todos los casos, completar la información desde otras perspectivas, para tener una idea global de las problemáticas de la resistencia. En este primer acercamiento a la explosión de las comunidades indígenas de Chiapas, nos proponemos plantearnos más que respuestas, preguntas orientadoras para el análisis profundo, que tiene la intención de ser útil para los mismos actores que construyen cotidianamente las fortalezas de su resistencia.

Santa Catarina, de comunidad líder, al castigo.

Este ejemplo que se refiere a la comunidad de Santa Catarina, en el municipio de Huitiupán, nos ilustra sobre la manera en que aflora y se sostiene la forma tradicional de tomar y valorar los acuerdos de la asamblea comunitaria, cuyas características más importantes son: primero, la discusión amplia oyendo la palabra de los hombres, que representan a su familia. El modelo cultural tradicional discriminaba a las mujeres, sólo las viudas asistían; a partir del 94 las mujeres pueden participar, pero sólo alguna que otra, como la Anselma, se atrevía a hablar en público. Ahora sólo algunas dirigentes asisten esporádicamente a las asambleas. Segundo: la toma de los acuerdos comunitarios es por consenso, se discute hasta que todos voluntariamente aceptan. El consenso implica la obligatoriedad del acuerdo tomado, su marco de aplicación es rígido y «parejo» para todos los miembros de la comunidad. En el ejemplo se advierte que esta forma de funcionamiento, entra en contradicción con el verticalismo y autoritarismo del fun-

cionamiento político-militar, en donde los acuerdos no son tomados por consenso o al menos con el conocimiento de los miembros de las comunidades. Por razones de seguridad y estrategia las órdenes militares no se discuten, se obedecen y su valor rebasa los límites comunitarios, pero sobre todo tienen una dinámica y significados diferentes. Las contradicciones entre el consenso de sumarse al zapatismo como bases de apoyo y la aplicación de órdenes militares, sobre los marcos rígidos del funcionamiento comunitario en Santa Catarina, originaron problemas graves de muertes, desestructuración social, polarización política y frustración personal y colectiva.

Después del levantamiento zapatista, la asamblea tzotzil de Santa Catarina Huitiupan, acorde con su tradición de lucha, acordó convertirse en base zapatista:

> «era cabecera de una amplia región y sede de los mandos, pues siempre había sido como el ombligo de la población indígena de acá, desde la lucha que vivimos contra los finqueros y quizás desde más antes» (Entrevista autoridad 1)

Para 1995 la autoridad de Cristóbal, el cacique tradicional por varias décadas y sus descendientes, había desaparecido. Las funciones del agente municipal y del comisariado estaban subsumidas a las nuevas autoridades zapatistas que mantenían el control de la población, dirigían las asambleas cuyos acuerdos, tomados por consenso, normaban aparentemente la vida de la comunidad. Mi antigua relación[4] con muchas de las familias de Santa Catarina permitió que algunas mujeres me pidieran que volviésemos a trabajar con ellas «eso del género, pues muchas todavía no se atreven a hablar en las asambleas». En una asamblea de la zona, planteamos la posibilidad de aceptar la invitación y aparentemente hubo consenso de los y las participantes y aceptación de los representantes comunitarios «quienes debían consultar el acuerdo con los mandos». La respuesta nunca llegó, «tenemos que esperar la confirmación» me decían; pero las relaciones de amistad y com-

[4] Algunos de los nuevos dirigentes eran viejos conocidos y algunos de ellos fueron compañeros nuestros en las luchas agrarias de la región en los 70s.

pañerismo no se rompieron; de vez en cuando, de paso a comunidades más al norte, pasábamos por Catarina, comunidad que desde el 76 era punta de lanza en la defensa de los derechos y luchas populares. Dos años después de la asamblea referida, las religiosas del Convento de Huitiupán nos dijeron: «hay problemas fuertes, toda la comunidad está castigada, los zapatistas salieron de la población, se teme la entrada del ejército, es mejor que no lleguen ustedes». Esto coincidió con la etapa de fuertes agresiones paramilitares, en los municipios de Sabanilla y Tila, y con el recrudecimiento de la militarización de todas las regiones indígenas del Estado; la información sobre Catarina no parecía salirse del contexto de la violencia generalizada que en ese momento se vivía en Chiapas.

Precisamente entonces, a mediados del 96, la brigada de cooperantes catalanas/es de Tarrassa, que trabajó con nosotras en la construcción de la casa de las mujeres de una comunidad del vecino municipio de Simojovel, fueron detenidos en el cruce del camino con Huitiupan por agentes estatales de seguridad y subidos a una camioneta abierta en donde trasladaban los cuerpos de una familia, supuestamente zapatista, asesinada días antes en un lugar cercano. En un momento inicial se culpabilizó a los extranjeros del asesinato, pero al día siguiente fueron liberados. La solidaridad internacional no se hizo esperar, en varios periódicos aparecieron protestas responsabilizando al ejército y al gobierno, tanto de la masacre como de la expulsión de las cooperantes.

Cerca de dos años después regresé a Sta. Catarina a petición de Marcelo, el nuevo promotor cultural de la comunidad; me pidió que trabajáramos con las mujeres. La comunidad ya no era zapatista por los problemas anteriores, pero ni él ni otros amigos se atrevieron a dar su visión completa. Fue en una reunión de trabajo con las mujeres en donde obtuvimos la información:

> «las mujeres están bastante tristes, algunas se enfermaron y hasta murieron como la Camila. Ya no quieren nada, nada del gobierno, ni de los zapatistas, ni de las ONGs. Desde que pasó lo que pasó, la gente desconfía unos de los otros, ya nadie cree en lo que se dice y menos aceptan trabajos para la comunidad, cada uno vela sólo por él

> mismo. Los hilos y las palabras entre las familias y dentro de las familias, es como si se hubieran roto. Están tristes por los muertos, sus hijos, sus parientes que murieron». «Te acuerdas del David y su hermano, hijos de don Carlos el que era carpintero, ellos junto con otros chamacos eran milicianos, era un buen grupo de los jóvenes que se apuntaron de milicianos. Un día muy tempranito los dos hermanos tocaron la campana, llamaron con urgencia a asamblea. Era raro porque no había aviso, pero la gente se arrimó toda a la casa ejidal; ellos muy descompuestos, como si estuvieran tomados, dijeron: tenemos miedo que nos maten y por eso queremos hablar nuestra palabra, para que se tome un acuerdo entre todos de qué vamos a hacer. Después, casi llorando, nos dijeron que los tres hombres de aquí que fueron encontrados muertos el año pasado, no los mató el pinche ejército, nos mandaron a los milicianos que los ajusticiáramos porque estaban tomando ideas de priísta. Y ahora nos mandan a lo mismo con nuestro tío carnal, con el que vivimos siempre y nos vio cómo crecimos. Es cierto que el viejo se embola y pierde la cabeza, pero no lo queremos matar, no queremos que lo ajusticien, no está bien que nos matemos entre nosotros, menos a él que es como nuestro padre. Está bien que lo castiguen, pero no que lo maten ¿Acaso eso quieren los zapatistas en verdad? Dijeron ellos.» (Dirigente de las mujeres I, 1999)

El ser priísta, de acuerdo con los mandos locales, era no dar las cooperaciones acordadas en asamblea para las acciones de resistencia; otra razón para los ajusticiamientos fue que no se cumplía con la prohibición de tomar trago y a uno de ellos, lo acusó su mujer de pegarle, de no darle para mantener a sus hijos y de tener a otra en Simojovel.

> «saber por qué no querían dar la cooperación, porque eran pobres como todos, pero sí tenían cómo dar, aunque había acuerdo ellos no daban, así lo hacen los priístas y los protestantes en la cabecera, allá también han peleado por esto pero no ha habido muertos como acá» (Mujer, asistente a la reunión de mujeres)

En la asamblea de ese día, según las informantes, se discutió «bastante» en la forma reiterativa y circular de exponer los argumentos y hablando muchos al mismo tiempo, como es la costumbre; había indignación de una gran parte de la comunidad por los

muertos, pero sobre todo porque se sentían engañados. Se habló de las razones que tuvieron los mandos; a muchos no les parecían razones suficientes, mientras que una minoría justificaba a quien o quienes dieron la orden:

> «es un acuerdo zapatista, todos sabemos que el trago está prohibido. Aquí tomamos el acuerdo, el acuerdo es el respeto que nos tenemos. Es cierto decían otros, pero son muchos los que toman a pesar del acuerdo, ¿acaso vamos morir todos? Los que toman no tienen derecho a ser base zapatista, caen en un peligro de servir al ejército, opinaban los primeros. Si no se cumple con el castigo merecido vamos a ser lo mismo del gobierno priísta, que no cumple con lo que promete, que a unos castiga y a otros no porque son de su misma idea, o porque se compran a las autoridades. Finalmente el acuerdo fue pedir una visita para que los zapatistas dieran su palabra, si estaba bien o mal ... La mayor parte de los comuneros aunque no estuvieron de acuerdo con las muertes, tenían dudas y temores, no sabían qué hacer, no sabían quien decía la verdad. Las mujeres enmudecieron, algunas lloraban con el rostro cubierto.» (Mujer 2, asistente a la reunión)

> «Entre los hombres se hicieron tres bandos, uno a favor de los hermanos, otro en contra y otro, el más numeroso, sin opinión. La situación se polarizó en los días de espera a los zapatistas, y la respuesta no llegó. Había mucha preocupación y lástima de todas partes, la gente no quería ir a los trabajaderos, cualquiera puede morir ahora, decían. Finalmente, después de tres semanas de problemas, llegó una orden de desconocer el mando y los milicianos; pero para muchos no fue suficiente el castigo». (Mujer dirigente 3, asistente a la reunión)

Del conflicto resultaron nuevos muertos: el mando viejo que dio las órdenes de ajusticiamiento; el mando nuevo que nombraron los zapatistas y su familia. Precisamente eran sus cadáveres los que llevaba el ejército, el día en que los y las catalanas de la brigada de solidaridad regresaban de su trabajo solidario.

> «ése no fue ajusticiamiento mandatado, fue que los mataron, dicen que fueron los dos hermanos inconformes. Los asesinos huyeron, dicen que fueron los milicianos descontentos que ya eran sólo dos, la comunidad quedó destruida y sin padre que la dirigiera». «Las

familias de un mismo tronco se enemistaron y desde entonces ya no trabajan juntas. Las madres de los milicianos tal vez son las que más sufrieron, pues sus hijos armados con temor al castigo se embolaron y unos se fueron de la comunidad y formaron bandas que asaltaron a gente en la misma comunidad y en las comunidades cercanas, en los caminos. Muchos y muchas no entienden todavía por qué los castigaron a todos y por qué los abandonaron los zapatistas. Ahora el alcoholismo y la drogadicción se han generalizado en muchas comunidades de la región». (Mujer dirigente II)

«Pero lo peor, dicen las mujeres, es que la gente ya no cree en lo que le vienen a decir, desconfían de todo. Desconfían hasta de ti aunque te conocen de tantos años. Desconfían de todos». (Mujer dirigente III)

Analizando con las mujeres estos hechos se ha buscado la forma de ayudarlas a procesar sus duelos. No es fácil, la gente piensa que tendrán que crecer los que ahora son niños, para ver si se componen las cosas. Entre la información importante que logramos registrar están los argumentos de quienes todavía, después de varios años, defienden al mando que dio la orden de ajusticiamiento:

«él actuó con la razón, la nueva ley zapatista fue 'acuerdo' todos teníamos que cumplirla, así es la costumbre indígena.»

Este caso, en el que se interpretó la disciplina zapatista con el rigor de los acuerdos tradicionales, no es único, ni sólo ha sucedido en el movimiento zapatista, hay ejemplos en los procesos revolucionarios de Centroamérica y de otros continentes, en todos los casos están presentes dos o más formas de valoración de la justicia o dos expectativas diferentes en relación a lo que debe ser el funcionamiento social, comparando lo existente que corresponde a la dinámica nacional y lo que se espera de acuerdo a la imagen y expectativas revolucionarias de cambio hacia una sociedad mejor.

En una zona tzeltal también vivimos algo parecido. Un joven de una aldea de Chilón en estado de ebriedad mató a su tío. La comunidad se reunió para hacer un juicio de acuerdo a la costumbre y lo que entendían que era la justicia zapatista. Unos opinaban

que había que llevarlo con las autoridades de Chilón, otros propusieron que se lo llevaran a los zapatistas. Del juicio surgió el acuerdo de encerrarlo en una improvisada cárcel de la misma comunidad en espera de la llegada del responsable zapatista que, según sus expectativas, llevaría al acusado a un juicio zapatista. Cuando éste llegó no sólo dejó libre al asesino, sino que destituyó a los dirigentes zapatistas locales por no haber tomado en cuenta la situación de alerta de emergencia que se les había hecho llegar. La comunidad no entendió la contradicción entre sus problemas locales y la amenaza de un despliegue militar contrainsurgente, ni la solución que le dio el mando desautorizando los acuerdos de la comunidad, que obedecía al principio zapatista de mandar obedeciendo.

En otra comunidad con algo más de 350 familias, de un municipio autónomo de la selva, todos eran zapatistas, pero en una visita reciente no llegan ni a veinte familias:

> «Se han salido porque hay una desorientación, no están de acuerdo con el consejo autónomo en eso de la madera. Primero dijeron que no hay que venderla porque es riqueza natural. Después salieron con que ellos sí la vendieron a un dueño de aserradero, y cuando les reclamó la comunidad dijeron que les darían el 15% de las ventas. Pocos estuvieron de acuerdo, otros no están de acuerdo con la cantidad, pues dicen que es madera de la comunidad y que la comunidad tendría que decir si la vende o no y en cuánto y si de allí se va a dar una cantidad al Consejo. Dicen que el Consejo hace lo mismo que las autoridades priístas de antes. Sólo de palabra dice el EZ que las comunidades son autónomas y que los municipios son autónomos, la verdad es que siempre viene la orden de arriba. La gente ya no muy les cree, dicen que tienen razón los curas dominicos. Por eso está dividida la comunidad». (Ex-dirigente de la comunidad, noviembre de 2000)

Esa comunidad, como la de Chilón, ha dejado de ser base zapatista, sus miembros han optado mayoritariamente por afiliarse a una posición político-religiosa que rechaza la guerra y plantea la reconciliación, otros han caído en la indiferencia política, y otros más, pocos por cierto, se han afiliado en la zona norte a grupos paramilitares.

De acuerdo con la psicología representativa, la identidad étnica, integrada por prescripciones trascendentes de los hábitus, juega un papel determinante en la interpretación de los nuevos símbolos culturales. Conformadas históricamente en los procesos culturales, las identidades son la pauta o como algunos autores dicen, la gramática del inconsciente para las interpretaciones y la construcción de nuevas representaciones sociales (Moscovici 1975, Herzlich 1975, Giménez 1996 y 99). Para reinterpretar otras culturas o para construir nuevas identidades colectivas de acuerdo a determinado proyecto político de lucha, no es suficiente el conocimiento de los nuevos contenidos del discurso, que se realiza, generalmente, como inducción o manipulación; es necesario internalizar en el ego profundamente, no sólo los pensamientos, sino también la lógica y las estructuras de pensamiento nuevo y su correspondiente sistema de valores. En un siguiente momento es necesario un profundo proceso práctico de reinterpretación, socialización y reconstrucción cultural. Pues mientras un sistema simbólico no esté suficientemente introyectado y socializado en la práctica cotidiana, los hábitus anteriores entran en el juego interfiriendo en los ritmos y dirección de los cambios, más allá de las voluntades y de las dinámicas previstas. Los procesos de cambio, como los que impulsa el EZLN o los de igualdad de género que buscamos las feministas, pueden presentar contradicciones en las interpretaciones simbólicas, de acuerdo a los niveles y formas de decisión y de acuerdo al nivel de introyección de los proyectos políticos en los actores, es decir, de acuerdo a lo que los viejos militantes de izquierda identificaban como nivel político ideológico de las personas que intervienen en el proceso. Lo que incluye el grado de conciencia (información, análisis y conocimiento de los códigos de la lógica del pensamiento) que tienen los actores en relación a la nueva dinámica social en la que están inmersos. Pero también de acuerdo a los principios del hábitus social en transformación (ethos) y a las expectativas de las y los actores de cambio, surgidas de sus experiencias históricas de dominación.

Reproducción y resignificación de la subordinación de género

Entre la información reunida durante muchos años de trabajo con mujeres y para la investigación UNACH-CONACYT que estamos realizando con el objetivo de conocer los procesos de construcción y resignificación de sus identidades subordinadas (Olivera 1998b), han sido muy importantes las historias de vida, nos ha llamado la atención sobre todo que paralelamente a las funciones maternas, las mujeres resaltan los rituales matrimoniales como momentos importantes de su vida, a través de los cuales se da una ruptura entre las relaciones en su familia de origen y la nueva familia, la de su marido y su suegra a la que pertenecen después de casadas. Las mujeres que tienen entre 30 y 40 años y menos, dan cuenta en sus relatos de los cambios que se han dado en el ritual y un tanto en las relaciones de pareja, modificando el modelo tradicional al que se refieren como antes.

Los ritos matrimoniales ajustan sus características a los cambios económicos y sociales de las comunidades ya que tienen la función de hacer compatible la posición de la pareja y el funcionamiento de la comunidad o del grupo al que pertenecen. Es el inicio de una etapa de la vida en la que se les considera, sobre todo a los hombres, miembros plenos del grupo. El matrimonio, independientemente de la edad a que se realice, marca el paso a la adultez, en las comunidades indígenas puede posibilitar a los hombres el acceso a la tierra, al sistema de cargos político-religiosos, a tener una representatividad de la comunidad. En las mujeres, el matrimonio legitima y materializa la expectativa, generalmente positiva, hacia la maternidad como su función social existencial. En consecuencia y como algo natural de su ser mujer (prescripciones trascendentes) aceptan la subordinación a su pareja. Independientemente de si el matrimonio ha sido una decisión de la mujer o no, el matrimonio conlleva la aceptación de su posición dependiente y subordinada, que cambia del padre a la del marido y a la familia de éste, especialmente de la madre del cónyuge, que después del matrimonio generalmente se reconoce como propia. El ritual matrimonial, a diferencia de la posición subordinada que

encierra, funciona como una prescripción normativa, es decir, que puede cumplirse exactamente o no, pero siempre regula la legitimación de una relación de intercambio desigual, que toma la forma de una compra real o simbólica del novio, quien paga un precio acordado con sus suegros para tener la exclusividad de la mujer, que desde ese momento le habrá de acompañar y servir sexual y materialmente, durante el resto de su vida. Esto no corresponde a la exclusividad del hombre, pues en todos los casos se acepta de hecho que ellos tengan otras relaciones, y con frecuencia, a pesar de las prohibiciones religiosas, la poliginia es parte del modelo vigente, la única condición social de su aceptación es que el hombre tenga suficiente dinero para mantener a sus mujeres (Olivera, 96). El ritual matrimonial da acceso a las mujeres indígenas a la legitimidad social de cumplir con su función reproductora que incluye la obligación de darle hijos al hombre, mejor si son varones, mantenerlos y educarlos, de acuerdo a las normas de la comunidad. El sistema de valores que respalda el intercambio matrimonial es claro e inamovible, funciona como una prescripción trascendente que nadie pone en duda: el hombre manda y la mujer sirve y obedece; para ello la mujer debe aprender de la suegra a atender y mantener adecuadamente a su marido, mientras éste contribuye al abasto familiar, hasta que se separan de los suegros formando una nueva familia, momento en que el varón adquiere la responsabilidad absoluta de mantener a su familia y de vigilar que las normas se cumplan; para ella significa una liberación relativa del poder de la suegra. El amor romántico, en el sentido que lo concebimos en la cultura occidental, no es condición previa, los afectos no determinan en la mayor parte de los casos la selección del cónyuge, que sigue siendo realizada o al menos autorizada por los padres en la mayor parte de los casos, la selección de la mujer se hace función del valor social de «servir bien». El matrimonio es el ritual que garantiza la reproducción biológica y cultural de la comunidad y de la cultura misma con los ajustes necesarios al «desarrollo»; la incorporación al mercado, o a la participación política, es un rasgo cultural constructor de redes sociales de solidaridad familiar, comunitaria u organizacional a través del parentesco (Freyermuth, 2001).

A continuación exponemos tres testimonios que ejemplifican la dificultad que las mujeres tienen para romper con la obediencia a las normas trascendentes de subordinación, a pesar del trabajo de concientización de sus derechos y de los cambios producidos por la participación política en el proyecto zapatista.

MATRIMONIO EN LA MONTAÑA

> «Uno de los momentos más importantes de nuestra vida, fue la ceremonia de casamiento en la selva. Aunque de diferentes etnias, pero los dos éramos insurgentes y hacíamos diferentes trabajos; yo aprendí mucho en la selva, desde leer. Con mi compañero nos gustamos, nos hablamos y acordamos pedir permiso para casarnos. Entonces trabajamos directamente con el subcomandante Marcos y nos tocó que él nos casara. Ahí las cosas eran diferentes a como eran en las comunidades, no hubo paga ni pedimentos. Todos los insurgentes que estábamos ahí participaron. Salimos de cacería muy de madrugada, lo que trajimos sirvió para preparar una buena comida, la hicieron los encargados que ese día de por sí les tocaba esa tarea.
>
> Al medio día hubo un saludo militar. Nosotros vestidos con uniformes nuevos pasamos por debajo de las armas que los demás compañeros sostenían así, cruzadas por arriba. El saludo le tocó al sup, nos echó un nuestro discurso, cuando terminó, otra vez el saludo militar, comimos y bailamos, fue muy alegre. Lo más bueno fue cuando el sup nos dijo que ahora éramos doblemente compañeros, reconocidos como pareja por todos los insurgentes. Dijo que nuestras fuerzas juntas eran más fuerza y que nuestra obligación era apoyarnos el uno al otro para que fuéramos mejores insurgentes cada día. Yo me sentí muy importante y muy contenta de que todos estuvieran de acuerdo con nosotros como pareja de compañeros.
>
> Entonces nunca pensé que íbamos a durar pocos años casados, en la comunidad cuando una mujer se casa comprada es para siempre, si se quieren él no la deja a su esposa pues, y los dos con la suegra y la partera reciben a los hijos cuando nacen. Pero en la selva todo era diferente, él no me compró. Sucedió que me embaracé y decidí tener a mi niño, pero tuve que salir del trabajo, pues embarazada no pude seguir, eran pesadas las caminatas y también los ejercicios y las tareas. No siempre había buena comida. Cuando tenía como 5 ó 6 meses acordaron los mandos que debía ir a mi comunidad, dijeron que una vez que naciera el niño y lo dejara con mi familia podría yo seguir en

mi trabajo. Mi compañero estuvo de acuerdo y yo pues no podía hacer otra cosa, de cualquier forma tenía que hacer lo que él dijera.
Nos pusimos de acuerdo para que él me visitara cuando naciera el niño. Pero no fue así. Yo iba con miedo. Cuando llegué a mi casa, mi papá no me recibió, allá la costumbre es que si nadie ha pagado por la mujer y cumplido con la costumbre, pues no están casados. Yo ya no valía, nadie me iba a recoger con un hijo. Vaya, se aceptaba hasta que el muchacho no hubiera dado los regalos y que se jalara a la muchacha; en esos casos después puede haber un arreglo; pero no se podía aceptar que yo llegara con semejante panza y sin marido, la gente no iba a estar de acuerdo. Mi papá le pidió a mi mamá que me fuera a dejar con mi abuela a otra comunidad.
Nunca pude avisarle a mi compañero dónde estaba yo y si ya iba a nacer la criatura. Después de que nació mandé carta, pero nunca me respondió. Después supe que ya tenía otra mujer. Pasé unos dos años con mi abuela, pero casi no teníamos nada que comer. Me vine a San Cristóbal a trabajar. Cambié de patrona muchas veces porque nos tratan a las sirvientas como si fuéramos animales, una sólo me daba de comer las sobras, tenía que trabajar todo el día y no salir de la casa, aguantar los malos tratos y hasta que su marido me metiera mano. Me salí una y otra vez de los trabajos. Pero tenía que mandar dinero a mi abuela y busqué este trabajo en que me ves, primero era yo mesera. Me aceptaron porque no parezco india. Ahora, para qué voy a negar, gano bien, pero tuve que aprender a tomar y en el cuarto a atender bien a los clientes.» (Margarita, ex-insurgente)

MATRIMONIO EN UNA COMUNIDAD

Otro caso parecido se dio en una comunidad. Ella era muy jovencita, apenas acaba de cumplir los 13 años. Junto con sus amigas estuvieron asistiendo a los cursos que daba un compañero, entonces su familia y toda la comunidad era zapatista.

«Pasado un tiempo me invitaron a visitar la selva, me gustó y cuando regresé le dije a mi papá y a mi mamá que permitieran irme para allá. Mi papá dijo que sólo me dejaba ir si me casaba. Yo avisé así para ver qué podía hacer. El acuerdo lo tomaron entre los responsables que mandan: uno que recién había llegado se iba a casar conmigo. Llevó los regalos a la casa y mi papá luego me dio con él. Nos casamos en la iglesia del municipio, en la comunidad se hizo la fies-

ta. Yo no conocía al compañero, pero esa noche tuve que dormir con él y fuimos parejas por 14 años. Nos tocó ir a trabajar en muchos lugares, a veces yo por lado y él por otro, pero nos entendíamos bien lo primeros años. Pero de nada sirvió tanta igualdad y justicia que predicábamos. Como él era mi mando, me mandaba a hacer tareas lejos para quedarse libre. Un día descubrí que se acostaba con varias compañeras, con la de salud, con la radista y con las que llegaban de cualquier parte. Le reclamé pero él no aceptó su culpa, pero se enojó mucho y me mandó fuera. Yo regresé a decirle que ya no quería seguir con él. Desde entonces estoy castigada en la ciudad. Hace dos años que no tengo contactos a pesar de que al principio yo mandé mis informes y solicitudes a la comandancia general. Creo que nunca llegaron a su destino mis cartas. Ahora no sé si sigo en la organización o no, pero no quiero que nadie me utilice. (Soledad. Ex-insurgente)

Los ejemplos anteriores nos muestran la fuerza de las dinámicas sociales colectivas y las contradicciones personales que se dan en las relaciones de género. De hecho las organizaciones no son abstracciones sociales, sino comparten las herencias sociales de procesos históricos correspondientes al hábitus de la cultura en donde se mueven. El machismo, la discriminación hacia las mujeres muchas veces prevalecen sobre las nuevas normas en construcción. Las leyes revolucionarias de las mujeres existen precisamente porque la realidad lo exige. Las mujeres han ocupado nuevos espacios políticos y han sido reconocidas socialmente por sus capacidades y sentido de responsabilidad y hasta por tener mejor puntería que muchos hombres. Sin embargo, el sistema de valores que las ha subordinado por siglos a los hombres y al sistema patriarcal, sigue vigente. Una pregunta es si habrá democracia y justicia sin resolver las contradicciones que viven las mujeres por su condición de género. ¿Qué estrategias se necesitan para incluir la igualdad de género entre las demandas políticas necesarias para construir las autonomías personales y colectivas? No sólo entre los grupos étnicos, sino en toda la sociedad. De cualquier manera tenemos que reconocer que la existencia de las leyes revolucionarias de las mujeres y su participación política y militar son avances inconmensurables en la legitimación de los derechos de las mujeres, su puesta en práctica será una prueba para la validez y dirección de los cambios.

CASTIGO COMUNITARIO CONTRA LA VIOLENCIA FAMILIAR

La violencia intrafamiliar ha aumentado significativamente en las últimas décadas. Este aumento no es ajeno a todo el proceso de cambios económicos y políticos que se han dado en las comunidades, cuya base estructural es sin duda la expansión del mercado nacional e internacional y la forma desigual y con posiciones vulnerables en que se han articulado los y las indígenas a su dinámica. Sin embargo, lo económico no es suficiente para explicar las características de la violencia intrafamiliar en la que inciden directamente factores locales y de tipo personal que sin estar para nada desligados de lo estructural marcan dinámicas en las subjetividades y relaciones personales al interior de las familias que también es necesario tomar en cuenta para las estrategias de cambio.

Como ejemplo de lo anterior exponemos un caso que se vivió en una comunidad de Chilón en donde tanto por la acción de los Jesuitas de la Misión de Bachajón, como por la influencia de algunas ONGs se han cuestionado las desigualdades entre hombres y mujeres y se ha desarrollado, a cierto nivel, la conciencia de género tanto en ellas como en los hombres. A nivel de discurso la desigualdad entre hombres y mujeres se rechaza; sin embargo, en la práctica, los cambios son insignificantes o no existen. Las dificultades son muchas y están relacionadas con la existencia de una cultura en donde la división sexual del trabajo, es una prescripción trascendente, establecida sobre bases simbólicas de supuesta complementariedad entre hombres y mujeres; pero que en realidad ha privilegiado las posiciones de poder de los varones cuya masculinidad encuentra sus fuentes de valoración en el autoritarismo, la discriminación, la explotación y la violencia hacia las mujeres y los hijos. Actitudes que se incrementan con el aumento desmesurado del alcoholismo, refugio simbólico en contra de las tensiones de la pobreza, la discriminación y la guerra.

La posición subordinada de las indígenas, ligada a los contenidos que definen el valor de ser mujer dentro del sistema de sus culturas, se proyecta desde la familia a todas las personas que controlan el poder, especialmente a los hombres que son autoridades políticas o religiosas en sus comunidades; pero también hacia

los mestizos en donde la subordinación de género está fuertemente imbricada con la de etnia y profundiza y ayuda a reproducir las relaciones desiguales con los patrones/as, con los sacerdotes y religiosas, con los médicos, con los dirigentes de las organizaciones, etc. Por su parte los que tienen el poder, como los sacerdotes y algunos dirigentes, mantienen concepciones discriminatorias concibiendo a los y las indígenas como menores e incapaces, con una fuerza paternalista que renueva constantemente las dependencias serviles y les impiden avanzar en la conquista de su autodeterminación.

La Libertad se formó después del 94, fue producto de una toma de tierras de indígenas tzeltales y mestizos pobres del Municipio de Chilón que estimulados por el zapatismo se levantaron contra los dueños de fincas y ranchos en la región. Años después, con la mediación de la misión de Bachajón, compraron las tierras, en donde iniciaron un proyecto comunitario siguiendo las normas zapatistas. Al principio había una contradicción con la Misión porque no acepta la vía armada, mientras que la comunidad decidió integrarse al movimiento zapatista. Las mujeres también participaron en las movilizaciones, la organización y la lucha por la tierra. María era dirigente de la organización de bordadoras de la comunidad y estaba casada con Margarito, hijo de una pareja de Diáconos, autoridades religiosas indígenas de la iglesia de la cabecera municipal, que sigue los lineamientos de la Teología India impulsada por el Obispo Samuel Ruiz. Entre el hijo y los padres había diferencias en relación a la filiación zapatista del primero, pero que finalmente se aceptaba por el interés de que el hijo consiguiera tierra para independizarse de su familia de origen.

Una noche Margarito llegó bolo a la casa, María estaba bordando a la luz de una vela. Él le exigió de mala manera que le sirviera su cena. Ella le dijo:

> «Tu comida está en el fogón, sírvetela, los niños y yo ya cenamos, te esperamos y no llegaste, ahora yo estoy terminando mi bordado. -No mirás que vengo algo tomado, no puedo servirme. -Es tu problema, yo no estoy de acuerdo en que te embolés, caso no decís que eres zapatista pues.»

Sin contestar nada él se acercó para pegarle, ella al defenderse, sin pensarlo, puso la aguja de su costura en la dirección donde la borrachera hizo caer a Margarito sobre ella.

> «La aguja se le enterró en su estómago, yo misma se la saqué. Pero él se salió de la casa como coyote aullaba, pidiendo auxilio a los vecinos, diciendo que yo lo quería matar. A pesar de la hora la gente se levantó y Don Venancio, como autoridad, decidió encerrarnos a los dos en la cárcel hasta el día siguiente cuando en la asamblea se discutió el problema.»

Las mujeres jóvenes del lado de María en su mayor parte, argumentaban que no fue justo encerrarla, que ella sólo se defendió de los golpes, que él no tiene por qué pegarle aunque estuviera bolo. Los hombres y las mujeres mayores al contrario, decían:

> «la mujer cristiana no puede levantar la mano contra su marido, Dios manda que ella le debe respeto y obediencia, así lo marca Dios y es la costumbre».

María ya no hablaba, las jóvenes siguieron sus argumentos:

> «ahora ya conocemos nuestros derechos, nadie tiene derecho a pegarnos ni a humillarnos, la ONU así lo tiene mandado a todos los países»

Entre las autoridades también hubo división, dos que eran profesores de escuela dijeron que las jóvenes tenían razón:

> «Él no debió embolarse por ser zapatista y menos pegarle a su mujer porque ya hay unas leyes zapatistas que las defienden».

Pero los viejos dirigentes decían:

> «sí, eso es cierto, él no tiene por qué embolarse y pegar a su mujer, pero ella no tenía por qué enterrarle la aguja pues eso es como quererlo matar, y no está bien que las mujeres levanten la mano a su marido, los dos tienen culpa.»

Como no se llegó a un acuerdo, toda la semana hubo cavilaciones, la suegra de María, llegó a reclamarle, su madre le dijo que no eran acciones de buena mujer, que ella le enseñó otra for-

ma. María lloraba y decía: pero yo no hice nada, sólo me defendí, es mi derecho, respuesta que aumentaba más el enojo de los mayores. Finalmente el acuerdo de asamblea fue que los dos tenían culpa, que no deben pelear las parejas sino ponerse de acuerdo, que él no debía embolarse otra vez porque lo expulsarían de las tierras tomadas y ella tenía que ponerse de acuerdo con el marido cuando hubiera problemas. El castigo que dieron las autoridades fue que juntos limpiaran dos cuerdas de potrero de la comunidad. El papá de Margarito, con su actitud patriarcal, de padre y autoridad religiosa intervino:

> «el padre Federico, de la Misión, dice que esos problemas ocurren porque ellos viven en pecado, no están casados y ya tienen dos hijos. En la biblia se dice que aquéllos que no estén bien con Dios, son prisioneros del diablo, que mete su cola. Así que no van a vivir en paz, hasta que cumplan con la ley de Dios»

Entonces al acuerdo se le incluyó la obligación de que se casaran. La boda fue motivo de fiesta de la comunidad, se hizo «como si fueran solteros». Los novios no intervinieron, los padres de él llevaron dos cajas de coca cola y otros regalos a los padres de ella, que desde luego no se opusieron al matrimonio. Mataron una vaca y dos borregos, toda los familiares se solidarizaron con el trabajo. En la Iglesia el sermón del cura, en idioma tzeltal, como durante la Colonia, fue dirigido a reafirmar las obligaciones que Dios manda:

> «los hombres deben trabajar para mantener a sus esposas, no tienen que ir de revoltosos zapatistas, abandonando sus obligaciones de la familia. Margarito, tienes que representar dignamente a tu familia ante Dios. Tú, mujer, debes fidelidad y obediencia a tu esposo, atender tu casa y tus hijos sin pleitos y para toda la vida. Tienes que darle muchos hijos, todos los que dios mande. Tienes que ser humilde y conformarte con lo que tu marido traiga a la casa, así serán una pareja de hijos de Dios»

María, con esa bendición de Dios, ya no volvió a hablar de sus derechos. La fiesta cubrió las conciencias e hizo olvidar a la comunidad el problema de las desigualdades de género. El poder de

Dios y de los curas sigue funcionando sobre las leyes y las ideas de igualdad de género en la comunidad, sobre todo cuando el cura dio el dinero para que la comunidad regularizara la propiedad de la tierra y de paso dejaran las ideas zapatistas, y se impusiera el poder de la misión jesuita de Bachajón sobre los protestantes de la comunidad.

Las relaciones desiguales de género, muestran claramente cómo el principio de mandar obedeciendo no ha incluido ni el parecer, ni la voz, ni la necesidad de participación de la gran mayoría de las mujeres indígenas, que siguen siendo cautivas de las relaciones de dominación masculinas. El poder patriarcal instalado en las relaciones familiares y comunitarias, sigue siendo alimentado y reproducido por el poder de la iglesia y por los hombres y mujeres de las comunidades. Incluso dentro de las organizaciones sociales, como es el caso de las bases y milicianos zapatistas, la opresión, desigualdad y subordinación de las mujeres, incluidos como mandatos trascendentes en la cultura y en las identidades sigue viéndose como natural y no como un problema de injusticia social y de falta de democracia. El mandar obedeciendo aplicado de esa forma parece ser que se refiere sólo al mandato de los hombres, pero sobre todo mandato de los hombres y de las instituciones con poder, como ha sido la iglesia durante más de cinco siglos.

Estrategia paramilitar y desgarramiento social en el norte de Chiapas

En este ejemplo se combinan las prescripciones trascendentes y normativas con las prescripciones compulsivas de la guerra. Es decir, en la compleja situación que viven los choles actualmente, se pueden distinguir elementos del hábitus asumidos y transmitidos históricamente que forman parte central de la estructura cultural y la identidad chol, junto con las normas, valores, intereses, etc., cuya prescripción presenta la opción de cumplirse o no, lógicamente con las consecuencias correspondientes, pero dando paso, a la vez, a su propia transformación, dinamizando las relaciones de acuerdo a la dinámica de la sociedad global o cambiando la

dirección de los procesos a través de la práctica política. Estas prescripciones sociales, se ven afectadas significativamente con la guerra de baja intensidad, estrategia contrainsurgente que ha impuesto el gobierno con insalvables efectos de violencia y terror que afecta a todos, independientemente del grado de su involucramiento en ella.

Este proceso se analiza brevemente desde la rebeldía que tradicionalmente ha caracterizado a los choles y que parece formar parte de su identidad cultural. Primero hacemos un acercamiento histórico para entender la rebeldía como una prescripción trascendente en las identidades choleras y después abordamos situaciones actuales a través de algunos testimonios directos de indígenas de la zona baja de Tila, referentes a tres momentos de la historia reciente: las luchas agrarias, la hegemonía priísta y la rebeldía zapatista.

Una historia de rebeldías

Los choles, asentados en el norte del Estado desde el Municipio de Palenque, el norte Chilón, Salto de Agua, hasta Tila y Sabanilla y parte de Huitiupan, colindando con Tabasco, poseen una larga tradición de rebeldía contra la dominación estatal que se remonta a la cruenta guerra llamada del Chol, que los conquistadores emprendieron para someterlos, en las selvas del norte del Estado, por más de un siglo. Vencida su rebeldía a través de las armas y de la religión, la mayoría de los choles fueron concentrados en comunidades asentadas en las zonas altas en torno de las cabeceras de Tila y Sabanilla, pero otros, fieles a su rebeldía, vivieron dispersos en pequeños poblados de la selva durante la colonia.

Su sometimiento no impidió los levantamientos frecuentes, ni que varias comunidades choles participaran en la rebelión indígena de Cancuc de 1712 en contra del régimen colonial. (Viqueira, 1997). Al ser derrotado el movimiento, los choles que participaron fueron a poblar las zonas bajas de Tila, entre los afluentes del río Tulijá. Posteriormente el auge del café a fines del siglo XIX y principios del XX hizo aparecer en las zonas del territorio chol, grandes fincas propiedad de alemanes y mestizos provenientes de

San Cristóbal, que sometieron a parte de los y las indígenas choles al peonaje permanente y temporal, introduciéndolos casi como esclavos al sistema de mercado (Alejos, 1998). En esta época se consolidaron los centros de poder en Moyos, Sabanilla y Tila y surgieron otros como Tumbalá y Salto de Agua, asiento de finqueros y comerciantes que controlaron el poder regional subordinando a sus intereses incluso a las estructuras políticas y religiosas locales, en un Estado débilmente articulado a la federación. (Coello, 1998).

Para mediados del siglo XX, muchos choles vivían en pequeños poblados en antiguos terrenos de las fincas, sobre todo en las colinas y planicies del río Tulijá, otros en la zona alta de Tila y Sabanilla; pero unos y otros fueron corporativizados por el Partido oficial que utilizó la reforma agraria, iniciada en la época cardenista, para integrar a los ejidatarios choles a las bases y a la cultura priísta a través de sus organizaciones campesinas y populares (CNC, CNOP, Antorcha Campesina). Con su estrategia clientelar además de la tierra, les proporcionó ayudas y algunos créditos para cultivar maíz y organizar cooperativas de productores de café. Los choles priístas, controlaron las presidencias, las agencias municipales y los consejos ejidales. Esas autoridades fueron organizando la vida de las comunidades, que poco a poco se identificaron como priístas, que desde las cabeceras municipales fueron controlando el mercado y los servicios educativos y de salud, formando núcleos de poder en apoyo del régimen.

Así, la estrategia clientelar del priísmo oficial de prebendas, burocracias y corrupciones extendió sus redes de poder en las comunidades choles en beneficio del sector hegemónico de comerciantes, ganaderos y políticos del estado de Chiapas. Además de organizarlos en la militancia priísta que controla desde entonces el poder local, favoreció la integración de los indígenas al mercado y profundizó la diferenciación social en las comunidades a través de las empresas paraestatales como CONASUPO, que les compraba sus cosechas de maíz y después, en la época de escasez se los vendía, y el INMECAFE, que acaparó la producción del café y su mercado internacional. El INI desde la época del populismo echeverrista, en la década de los 70, preparó cuadros

indígenas choles para el desarrollo de las comunidades indígenas con el objetivo político de integrarlos económica, política y socialmente al Estado Nacional. Esta política institucional de la federación en el norte de Chiapas, al mismo tiempo que compitió con los coyotes, prestamistas y caciques propició la diferenciación social y cultural al interior de los ejidos, creó nuevos grupos locales de poder priísta, encabezados por indígenas capacitados como promotores culturales y maestros bilingües, o como miembros de base del ejército nacional. Este proceso explica por qué muchos choles hasta la actualidad, sin conocer realmente los planteamientos priístas y sin entender la forma en que el PRI los ha mediatizado, se sienten priístas:

> «Aquí somos priístas de corazón, el PRI es y será nuestro partido, no tenemos por qué cambiarnos, no entendemos eso de luchar contra el gobierno que predica la iglesia de Heriberto y Samuel Ruiz y menos aceptamos el pensamiento de hacer la guerra de los zapatistas». (Habitante de El Limar. Año 2000)

La integración política de los choles no se correspondió con un desarrollo real de la zona, ni con el mejoramiento de las condiciones de vida de la mayoría de los 114.000 campesinos choles que habitan en la región norte, que todavía en 1990, según el INEGI, tenían índices muy altos de monolingüismo (32,5%) y analfabetismo (49%) y con muy bajos ingresos (más del 75% de la población ocupada recibía y aún recibe un salario mínimo o no recibe nada). Al contrario, como sucede en todo el país, sobre todo a partir de la década de los 80, los campesinos vieron reducir sus ingresos ante las crisis de la deuda nacional, la bajada de los precios del maíz y los altibajos en los precios del café. El interés del gobierno en la zona norte de Chiapas, se relaciona por un lado con la necesidad de la Federación de controlar los recursos estratégicos de la zona, especialmente de la energía hidráulica y del gran manto petrolífero que se descubrió en los años 70. Y por el otro, con el interés estatal de evitar que la producción chiapaneca favoreciera más a la economía tabasqueña, que a la propia.

De lo anterior podemos desprender que la experiencia asistencial del dominio colonial, de la opresión de las fincas y del poder

clientelar priísta marcaron y resignificaron las identidades choles en dos sentidos contradictorios y complementarios a la vez, de una parte imposición del dominio y el poder que fomentaron la obediencia, la dependencia y la subordinación; por la otra, la capacidad de rebeldía permanente en la que parecen subyacer un empoderamiento que no sucumbió nunca totalmente y una autovaloración de la condición étnica diferente a la de otros grupos indígenas.

Luchas agrarias

El autoritarismo político, la presión demográfica sobre las tierras, la marginación y la pobreza extrema aunadas a la diferenciación económica y política, son factores que tensionaron las relaciones sociales en la región. En el archivo agrario se encuentran documentadas muchas disputas de tierra entre los ejidos y entre las cabeceras ejidales y sus anexos. Amparados por las autoridades, pobladores de los ejidos matrices niegan a los anexos la posibilidad de independizarse, o bien intentan despojar de sus tierras a campesinos pobres tramando como trucos la pérdida de documentación, la formación de potreros en cooperativa, el acceso a créditos, las ventas fraudulentas, etc. (Méndez, 2000) Los conflictos, con frecuencia iban acompañados de abusos de autoridad y represión con violencia como lo ilustra el caso del anexo Jol Aco:

> «..en vistas de que no progresaba en absoluto el negocio [potrero en cooperativa que les ofrecieron las autoridades El Crucero] y que los valores de las cooperaciones de los ejidatarios eran absorbidas con fines particulares, desistimos de participar, habiendo sido este el motivo de que se presentaran las autoridades de El Crucero combinadas con las de Tila ... penetrando a deshoras de la noche a nuestros hogares, espantando a nuestros familiares, conduciéndonos a nosotros con fases de inquisición ... habiendo caminado 24 km. con dos amarras una en los brazos y otra en las manos vueltas a la espalda ... nos tuvieron presos en Tila.» (Archivo Agrario, Tuxtla Gutiérrez, 24/12/53).

Ante el clima de abusos y arbitrariedades los campesinos se organizaron para defender sus tierras y sus recursos naturales,

obteniendo por respuesta una fuerte represión gubernamental con incremento de los enfrentamientos armados, las desapariciones y los asesinatos. El caso más conocido en Tila se dio precisamente en la comunidad de El Crucero durante el período del General Absalón Castellanos Domínguez, cuyo gobierno se caracterizó por el uso de la violencia institucional y la protección a las guardias blancas en apoyo a los caciques regionales. De ahí que el sexenio de 1983-1988 haya estado plagado de conflictos en Chiapas, principalmente en los sectores campesino y magisterial, conformándose dos posiciones irreconciliables: una a favor del gobierno, con líderes «charros» y la otra democrático-popular que se expresó en huelgas y manifestaciones estatales y nacionales que fueron reprimidas con violencia.

En el Crucero el conflicto se dio entre un grupo de maestros bilingües contratados por el INI que desde una posición democrática se opusieron a los abusos de las autoridades ejidales que reprimían a los campesinos en lucha y disponían personalmente de las ganancias obtenidas de un banco de arena, propiedad de la comunidad. Ya en 1980 las autoridades ejidales acusaron al maestro Luciano Vázquez de ser el causante de las divisiones en el ejido y en 1983 lograron privarlo de sus derechos agrarios. Ese mismo año se dieron dos enfrentamientos armados en la escuela tomada por los maestros bajo la dirección de Luciano. La población estaba aterrorizada, no salían a sus trabajos por temor a que los mataran en el monte. Los maestros, con apoyo regional, lograron que la comunidad rescatara la propiedad del banco de arena, expulsara a las autoridades ejidales y tomara el poder en la comunidad. Pero dos hechos causan una crisis de poder en el ejido durante los tres años siguientes: el presidente del Comisariado ejidal fue asesinado y las autoridades nombradas por el sector democrático del ejido no fueron reconocidas oficialmente. Los ejidatarios de la región se dividieron a favor y en contra de los maestros. Las autoridades utilizaron a éstos últimos para privar de sus derechos agrarios a los rebeldes. En 1987 el sector gubernamental con apoyo de las fuerzas de seguridad pública tomó El Crucero, apresó al dirigente y a sus seguidores; 84 familias fueron expulsadas del

ejido y buena parte de sus tierras fueron redistribuidas entre los ejidatarios fieles al gobierno.

El principal dirigente estuvo más de dos años preso pero, lo mismo que los habitantes de los anexos que siguieron luchando para recuperar los derechos agrarios de los expulsados, no claudicó en sus principios sociales. A diferencia otros, fueron cooptados por el PRI como Samuel Sánchez, que sirvió al gobierno en diferentes puestos de dirección magisterial y de la organización Solidaridad Magisterial y Campesina (SOCAMA) de la zona chol. Organización y dirigente que años más tarde integraron y apoyaron al grupo paramilitar Paz y Justicia en contra del zapatismo. (Méndez 2001)

Violencia contrainsurgente

Prácticamente desde 1983 la violencia armada y el divisionismo quedaron instalados en la región, tomando fuerza sobre todo desde que se reinstalaron los priístas en la dirección de El Crucero. Ejidos como Miguel Alemán y el Limar tomaron partido por el gobierno y actuaron en contra de los expulsados y de los anexos democráticos. Estos hechos han definido en mucho las identidades al mismo tiempo rebeldes y temerosas de los choles.

La situación de violencia sorda en la zona norte de Chiapas hace crisis nuevamente con la aparición zapatista en 1994 y la respuesta contrainsurgente de los gobiernos federal y estatal, unas veces como guerra de exterminio y otras como «guerra de baja intensidad». La guerra involucra a las poblaciones de los 4 municipios choles, abona en la inestabilidad de región y acrecienta el temor, la inseguridad y la angustia en las subjetividades. La violencia de la guerra funciona también como una prescripción del hábitus que no sólo dinamiza las relaciones sino las violenta y las desestructura. Como se dijo antes, a diferencia de las prescripciones trascendentes y normativas en donde la violencia toma un carácter simbólico, se trata de una prescripción impositiva y compulsiva de la que nadie escapa, con violencia física y de muerte. Con la guerra de baja intensidad que se inicia en la zona a finales de 1995, la población chol profundiza y resignifica sus divisio-

nes. Las autoridades locales y población priísta apoyan a los paramilitares y al ejército en oposición a los zapatistas y todo aquel que los apoye: PRD, Iglesia de la Liberación, Centros de Derechos Humanos, solidaridad internacional.

Pero nadie escapa al clima de terror que se generaliza como eje de la GBI que tiene como objetivo quitar «el agua al pez», es decir eliminar a las bases zapatistas. Los testimonios recogidos tienen por supuesto versiones, supuestos y valoraciones contradictorias, pero todos están marcados por el terror y seguramente contienen parte de la realidad.

> «Aquí en el municipio de Tila las cosas están mal, las comunidades divididas, las familias rotas, los hijos se enfrentan a los padres y hermano contra hermano se pasan peleándose y hasta matándose. Antes no era así, todos estábamos tranquilos, aunque había diferencias entre católicos y protestantes, ahí nos íbamos sobrellevando. Así fue hasta que llegó el padre Heriberto, por ahí de 1990 y empezó con eso de la teología india. Al principio se vio bien que organizara puestos de salud y prepara promotores, hasta se aceptaba que organizara cooperativas en los ejidos. Se le reconoce que siempre ha sido muy activo, pero el problema surge porque se metió a la política y en vez de dar misas y catecismo, organizó a las mujeres y a los catequistas para que dieran pláticas en contra del gobierno y favor del PRD y hasta hacían colectas para ayudar a los zapatistas desplazados. Yo creo que dios no tiene nada que hacer con los partidos y menos con los zapatistas. Heriberto se hizo zapatista y perredista, recibía y repartía propaganda del PRD y desde el santuario se comunicaba con ellos por radio, aquí todos sabemos que le hablaba a los del partido y también a los zapatistas. Lo más peor es que lo hacían sus diáconos y catequistas desde las iglesias, eso es sacrilegio, por eso con la gente de cada lugar, las cerramos las más importantes acá en la zona baja y no dejamos que las usaran para sus tonterías. Una vez vino Samuel Ruiz y pidió en Miguel Alemán o El Limar, no me acuerdo bien, que se le abriera; pero no, la gente no quiso y mejor lo corrieron aunque era obispo. A raíz de eso se negaron a dar los sacramentos. Dicen que Heriberto pedía la credencial del PRD para los bautizos. Eso acabó de amolar las cosas, porque la gente se encabronó, tenían que ir a Villa Hermosa para los servicios y entonces, encabronados, más apoyaron a Justicia y Paz y al ejército». (Funcionario del Municipio en Tila, 1998)

Mientras el gobierno dialogaba con los zapatistas en los Altos, en el norte se experimentaba la GBI que después se generalizó en todo el Estado. (CDHFBC 1996, Cencos et al. 2.000, Olivera 1998a) El financiamiento oficial del grupo paramilitar Justicia y Paz fue comprobado ampliamente. El terror ha marcado las subjetividades de los y las choles, alimentando por un lado la subordinación al poder y por el otro las resistencias y rebeldías contenidas (Cf. Méndez 2001). El mandar obedeciendo no se puede aplicar en una situación de guerra, no se puede llegar a consensos, no existe la posibilidad de expresar, de hablar y menos de entenderse entre posiciones polarizadas dentro de las mismas comunidades, como sucedió en Tila entre 1995 y 1999.

«En el 95 y 96 hubo muchos muertos y desaparecidos en lo que es Patastal, Panchuc, Corosil, Jomagil, Masojá y otras comunidades de Tila. Ya desde antes, en el 94, cuando se tomaron tierras como en Misopá, que eran sus tierras pero se las habían despojado; en otras partes eran solicitudes de ampliación que nunca les resolvió el gobierno. La gente campesina se organizó por todo el Estado y se tomaron tierras, ayudados por el ejemplo del EZ. Entonces también algunos que se opusieron, que tomaron la parte de sus patrones, pues les tocó ser maltratados y algunos murieron. No sólo en Tila, acá en todos los municipios del norte hubo movilizaciones y también represión: en Salto, en Sabanilla, Tumbalá, Yajalón, Huitiupan. Al principio, para la gente que no alcanza a tener tierras fue una alegría, vaya, una esperanza de justicia y nos hicimos bases zapatistas. Pero después se volteó la tortilla, se puso duro, porque los priístas se vengaron. Sus paramilitares se metían a las milpas, a los cafetales, a los potreros nuestros, venían a destruir y robar, a robarse el ganado, a veces sólo mataban al animal y lo dejaban tirado, era un perjuicio lo que hacían. Se llevaban a la gente, a los dirigentes, catequistas y autoridades que no estaban con ellos, a veces los desaparecían de plano y otras los fueron a encontrar presos en Cerro Hueco. La gente no se dejó así no más pues, sabíamos de dónde eran y algunos fueron reconocidos por sus nombres, hasta las esposas de los presos hicieron protestas en Tuxtla, pero las autoridades no hicieron caso, más bien los protegieron a esos de Justicia y Paz; en algunas partes empezaron las respuestas de la gente, unos y otros a hacerse daños. Todo 96 y 97 estuvieron entrando los paramilitares a las comunida-

des a las casas, traían armas grandes que el gobierno les daba. Samuel Sánchez era su dirigente. Entraban así de pronto, nadie lo esperaba, tenían la cara tapada venían como barriendo las comunidades, tenían ya vistos a los dirigentes, a los catequistas y a los que no estaban con el gobierno, pero arriaban con todos, no respetaron nada. Cuando llegaban, la gente salía huyendo a esconderse bajo el monte, mujeres, niños, viejos pasaron frío y hambre. Varias mujeres fueron violadas, aun ahora tienen miedo de salir solas. Aquí en Patastal vinieron varias veces y quemaron las casas, mataron los pollos y se llevaron todo el ganado de la comunidad, nos dejaron en la miseria. Esta casa fue quemada toda, hace un mes apenas la recompusimos, tuvimos que cambiar los horcones y poner techo de lámina nuevo. Mi esposa estuvo a punto de morir quemada porque agarró fuego su ropa, se puso muy asustada. Al viejo Antonio, ya muy mayor, no pudo correr y lo mataron en su huida. Varios niños murieron. Salió gente a refugiarse en otras comunidades, la cuenta que se hizo con el padre Heriberto es de más de cinco mil personas que están refugiadas todavía de los 4 municipios choles. En Misopá viven como 30 familias desplazadas de Miguel Alemán, ya van para 3 años, los priístas no les permiten regresar a sus casas, perdieron sus tierras y cafetales, viven de las ayudas, la iglesia les da un poco de maíz cada mes. Los de Masojá se fueron a Salto de Agua, estuvieron poco porque la UGOCEM primero se hizo responsable, pero no tenían un lugar seguro para alojarlos, muchos se fueron a Yajalón, otros a Villa Hermosa, otros están en Masojá Shujá. Al final pasó que de las comunidades priístas sacaron a los zapatistas y perredistas y de las comunidades nuestras sacamos a los priístas, los maestros los primeros, porque eran de SOCAMA, los niños tienen tres años sin clases en muchas comunidades. Los priístas de Limar, Miguel Alemán, el Crucero, Cerro Misopá y otros lugares tienen tomados los caminos, no podemos entrar por Tila, tenemos que andar por veredas. Para llegar acá, ya ves, hay que dar la vuelta por Tabasco». (Dirigente de Patastal, mayo de 1998)

«Cuando hubo problema esta vez (1999), en la Fiesta de Corpus Cristi, se juntaron bastantes porque era cuando mataron a un señor (dirigente del PRD) ... cuando supe que había matazón, yo lo veo que hacen muy mal los del PRD, entraron sin permiso y mucha gente de aquí de Tila fueron también, rompieron la presidencia, quebraron las bancas, no se cuantos millones de pesos acabaron. Yo no tengo por qué meterme en esos problemas, sólo que miedo sí me da.

> Esa vez, como a estas horas (9 pm) ya había bulla, no que sí, ya van a venir, ya van a entrar (los perredistas-zapatistas). Cuando llegaron de repente como a las 11 de noche fue que levantaron el cadáver, entonces dicen que fueron golpeados el ministerio público y el juez municipal y lo supe que ya van a matar al presidente, ya lo van a entrar a buscar en su casa con machete, palo, piedras y diferentes armas que llevaron. Ya nosotros nos encerramos en las casas, la gente corría ... como a las 11 de la noche el comandante fue golpeado y le dijeron que manejara la camioneta para que paseara el cadáver y lo volvieron a dejar el cadáver en la presidencia y ya fue que salieron el grupo de rebeldes de la zona baja. Lo rompieron la presidencia. (Leticia: 23 años. Tila 1999)

El autoritarismo y la verticalidad de los mandatos, se agudizan en las situaciones de conflicto, respondiendo al rígido control que implica la disputa de población entre las partes en conflicto. Entonces quedan en evidencia las diferentes fuerzas que se enfrentan y el papel secundario o sólo simbólico que tiene la población en las decisiones, lo que refuerza las prescripciones sociales de obediencia al poder.

> «Recuerdo que a fines del 97 y luego con Albores cambió algo la contrainsurgencia. Dicen que los paramilitares tuvieron problemas con el gobierno y muchos mejor ya lo dejaron, pero otros se encabronaron y empezaron a hacer acciones sin ningún control. Tal vez a eso se debe que Justicia y Paz se dividió y una parte, la de Samuel Sánchez, se apuntó mejor como ONG, con el nombre de Desarrollo, Paz y Justicia. Fue un de acuerdo con el gobierno del que siguió y sigue recibiendo dinero, pero ellos dicen que ahora es para sus proyectos. Entre ellos hay corrupción y se pasan dividiéndose, no sé cuántas Paz y Justicias hay ahora. Lo que sí sé es que el gobierno cambió y ahora más bien hace sus acciones con la gente de las comunidades a través de las propias autoridades municipales, presidentes, agentes y comisariados. Que bueno, en muchos casos viene a ser lo mismo en las comunidades de Tila porque de todas maneras son los priístas los que tienen el sartén por el mango. Dicen que los jóvenes (priístas o no priístas) tienen que hacer su servicio militar con ellos, así les dan entrenamientos los jóvenes que aceptan, con apoyo del ejército y durante un año tienen que hacer ese servicio que llaman de seguridad (Consejo Estatal de Seguridad). Esto ha

hecho que ahora cualquiera puede ser paramilitar en las comunidades priístas y ya no sabe uno de quién cuidarse, pues en las combis, en los autobuses, en todas partes están vigilando y controlando a la gente de las comunidades perredistas. Hasta cuando uno de acá pasa cerca de una comunidad priísta la gente empieza a chillar como mono, avisando para que todos los de la comunidad se alerten. Nosotros tenemos mandado que no se acerque la gente a las comunidades priístas para que no haya una provocación. (Miliciano de la Zona Baja de Tila 1999)

«Desde que ustedes salieron ya no hay quien llegue a las comunidades. Todo está muy desorientado porque también sacaron a nuestros responsables zapatistas y ahora la gente no sabe qué hacer, están acostumbrados a que haya quien los mande, hay más miedo a los priístas, pero también hay temor de venga un castigo de Oventic, la gente no sabe nada, nadie nos ha informado por qué salieron ellos y por qué salieron ustedes, todo lo han decidido en otra parte.[5] Lo que sí sé es que la gente no tiene problema en que CIAM siga llegando y trabajen, los maestros que estudiaban con ustedes ya no siguen, los niños están otra vez sin clases, las mujeres preguntan mucho que dónde están las de CIAM y por qué ya no llegan. Gracias que me dices que ustedes están dispuestas a regresar.» (Catequista de Jolnishtié, 1998)

«Aquí hay descontento con el padre Heriberto, no sólo tiene problemas con los priístas, sino también con las bases zapatistas, pues él recibe los apoyos de la solidaridad y se la da a la gente que él quiere, a sus catequistas que lo siguen y los que no obedecemos sus órdenes, no nos da el apoyo y cuando lo da, lo da vendido dice que para que no nos acostumbremos sólo a recibir. Sus catequistas quieren mandar en nuestras comunidades y no se someten a los acuerdos. Su ayudante, una monja que viene a ver la cooperativa, regaña y exige que se le entreguen las cuentas, nosotros decimos que la cooperativa es del ejido y que somos todos los que mandamos y no ella y tampoco Heriberto. También tiene encono con CIAM porque dice que le quieren quitar a los promotores de salud que él y Demóstenes han

[5] El informante se refiere al Centro de Investigación y Acción para la mujer, ONG que trabajó en la región durante 1997 y 98 con las bases zapatistas y sin ninguna explicación, «por acuerdo de la comandancia general», fue expulsada de las zonas en donde trabajaba.

formado durante muchos años, no entiende que ellos sólo están recibiendo capacitación de la doctora y que ella no se mete en las cosas de organización. Pero lo que ha sido mayor problema es que él es perredista y quiere que todos los que estamos en contra del PRI nos hagamos perredistas; es cierto que a veces las bases se han declarado perredistas pero eso es para evitar que los identifiquen, pero los zapatistas no somos perredistas, Heriberto parece no entender que no queremos nada con los partidos, que nuestro camino es diferente» (Responsable de Cooperativa, 1999).

«Pensábamos que con el cambio de gobierno, con el Pablo que está ahora, las cosas iban a cambiar, pero no. En todo el Estado hay desconfianza y descontento, se dice que Pablo no ha hecho nada. En la zona chol. En algo está más calmado, pero los problemas con los priístas siguen, ellos quieren mantenerse en el gobierno municipal y siguen hostigando a los demás; la gente está más dividida todavía. Soltaron a varios priístas que estaban en Cerro Hueco con acusaciones de homicidio y otros delitos, pero dicen que los soltaron por falta de méritos. Mientras aquí las cosas se arden. Muchos del PRD se pasaron al PT que ahora va cobrando presencia con el trabajo de Manuel, el que era diputado perredista el sexenio pasado. Pero te acuerdas de Juan Martínez, pues ya lo mataron. Eso fue un pleito entre zapatistas y perredistas. Todo salió por eso de la reconciliación. Heriberto, el PRD y el Pablo Salazar, quieren que haya paz, eso es bueno, pero no como ellos quieren que se haga. Hicieron una reunión de todas las partes en conflicto, incluyendo a Justicia y Paz y acordaron que para las elecciones (2001) debíamos formar un Consejo Municipal con representantes de todos los grupos. Los responsables de las bases zapatistas dijeron a los perredistas que no se metieran en eso, pues es hacer juego al gobierno que no ha aceptado realmente la paz y que no aprobó los acuerdos de San Andrés. Pero ellos le hicieron caso a Heriberto, con lo que las diferencias empezaron a crecer. En algunas comunidades de la zona baja la gente se peleó por el control de la cooperativa y de los recursos, camionetas, camiones que fueron donaciones para todas las comunidades y no para el PRD. De allí surgió el pleito en serio y acabaron matando a Juan. Aquí parece que todos nos quieren mandar y no dejan que las comunidades tomen sus acuerdos. Ahora ya casi ni se hacen asambleas en las comunidades».

Este último ejemplo nos muestra la forma en que las identidades colectivas en torno al EZLN, a los partidos políticos y a las estructuras religiosas, a los grupos paramilitares, expresión de sus diferentes hábitus políticos,[6] han respondido a las agresiones del gobierno rechazando o integrándose a la contrainsurgencia, en dinámicas que no siempre responden a una clara conciencia del proyecto político correspondiente. Sin obviar las circunstancias que originan o las que son consecuencias de la guerra, las conductas políticas responden con frecuencia más a formas culturales aprendidas inconscientemente (ethos, prescripciones trascendentes) que a una conciencia política real (logos, autodeterminación).[7]

La construcción de la autodeterminación personal y colectiva, que permita el ejercicio del mandar obedeciendo y la construcción de la cultura correspondiente, lleva implícito el requerimiento de muchos y complejos rompimientos sociales, colectivos e individuales. El rompimiento brusco de las estructuras tradicionales de relaciones y/o los cambios bruscos en los hábitus, generalmente ponen al descubierto inseguridades que con frecuencia pueden ocasionar la búsqueda inconsciente de la reproducción o resignificación de sus viejas dependencias serviles, por lo cual, las personas o los grupos, ante nuevas ofertas o expectativas políticas, pueden cambiar fácilmente de su posición a la contraria, incidiendo, inconscientemente también, en la forma, dirección y

[6] La potencia explicativa del hábitus político, radica, según Bourdieu, en que «integra en la unidad originariamente sintética de un principio generador, el conjunto de los efectos de las determinaciones impuestas por las condiciones materiales de existencia». El hábitus [político]contiene entonces la clase incorporada, no solamente como simbolización de relaciones y posiciones sociales en una determinada formación social, sino incluye lo biológico moldeado históricamente a través del sexo y la edad y, en todos los casos, incluye los desplazamientos inter o intra-generacionales (Bourdieu 1988:448-449).

[7] «De la misma manera en que lo que se transmite biológicamente es más estable que la herencia cultural, el inconsciente de clase (ethos) inculcado por las condiciones de existencia es un principio productor de juicios y opiniones más estable que los principios políticos explícitamente constituidos (logos). La mayoría de la gente, desprovista de los instrumentos del discurso político, en todos los espacios del discurso social, tiene un comportamiento guiado más por su ethos, que por un logo explícito y consciente, por eso esta misma gente fácilmente se vuelve objeto de disputa electoral. (Velasco 1998:130-132)

correlación de fuerzas y posiciones políticas, lo cual repercute indudablemente en la fragmentación y la polarización social.

Los ejemplos que se presentan nos permiten ver que impulsar la dirección de los cambios y de los procesos sociales, a través de un proyecto político alternativo no es fácil, ni lineal; que las reacciones pueden ser múltiples, diversas, variables e impredecibles; que las subjetividades y conductas individuales, sin dejar de ser objetivaciones corporales de lo social, tienen dinámicas propias que son significativas en la construcción de las identidades colectivas; que los sistemas verticales, discriminatorios y autoritarios de poder y control incorporados al ethos, se reproducen y se expresan en las identidades sociales, no sólo de las clases o sectores dominantes en relación a los dominados, sino también en las relaciones internas de los grupos indígenas, no sólo en los proyectos que pretenden mantener el privilegio de las clases dominantes, sino aún entre los que buscan la liberación y la construcción de nuevas y más justas relaciones.

De lo expuesto queda claro que entre avances y retrocesos, la lógica del poder enajenada se enfrenta a las lógicas y dinámicas de la resistencia indígena; lógicas de hombres y mujeres que, con frecuencia, más allá de una conciencia política clara, se mueven, no sin contradicciones, con los motivos prácticos y trascendentes de sobrevivencia que se arraigan en sus cuerpos subordinados, dinamizando sus luchas en contra de las inclemencias del sistema neoliberal, contra la hipocresía de las dictaduras políticas, en contra de la manipulación política e ideológica y contra la brutalidad de una represión en fuerte aumento que quiere sofocar cualquier protesta con el pretexto de combatir la insurgencia armada que ahora pretenden identificar con el terrorismo.

Colofón: Aparecen Cascadas de luz en la Construcción Democrática

Después de que el gobierno, echó en saco roto, el llamado que los zapatistas, en boca de la comandanta Esther, hicieran ante los legisladores en marzo de 2001,[8] para que la llamada ley de la Cocopa

fuera aprobada por el Congreso de la nación, vino un largo periodo de silencio en las selvas y montañas de Chiapas que albergan la esperanza de paz con justicia y dignidad. El tiempo de silencios, hacia el interior fue, seguramente, intensamente trabajado en encuentros, análisis, evaluaciones y tomas de decisiones importantes, cuyo resultado nos dieron a conocer: una nueva etapa de construcción y lucha de los municipios y comunidades autónomas zapatistas. Los Aguascalientes, pensados originalmente como centros para las relaciones con los agentes de la solidaridad nacional e internacional, desaparecen ese día y en su lugar se constituyen los Caracoles, sedes políticas de las Juntas de Buen Gobierno de cinco cabeceras zapatistas autónomas que articulan, cada una, a diferentes municipios autónomos desde donde, entiendo yo, se seguirán construyendo la democracia desde abajo, la civilidad, la cultura, la igualdad de género[9] y las identidades colectivas zapatistas.

Es necesario leer en los discursos de ese día el significado profundo de los cambios y la preocupación por resistir avanzando prácticamente en la construcción de una nueva concepción y ejercicio del poder desde abajo, es decir del mandar obedeciendo. No sólo se ha deslindado la parte militar del EZLN[10] de la organización y gobierno de las bases zapatistas y se han abierto los territorios a una nueva relación con la sociedad civil, sino también, se establece una estructura política, surgida de la praxis, que en cada región ejercerá el poder autónomamente abriendo espacios para

---

[8] El brillante discurso leído desde su condición de mujer indígena, por la Comandanta Esther se puede consultar en *Debate Feminista* año 12,vol 21 de octubre de 2001, pp. 337-348.

[9] «Oye mujer, ¿estás soñando con un futuro bonito? Pues aquí te decimos que tienes derecho a elegir tu pareja y que nadie te puede obligar por la fuerza a contraer matrimonio ... Tienes derecho a estudiar. A que tu marido te trate con respeto. A descansar y divertirte. Tienes derecho a pedir, a exigir a tu marido que te apoye en la cocina, con la ropa y con los hijos. Tienes derecho a decir 'no' a tu marido, si estás cansada, te sientes mal o no tienes ganas». 'Días de radio en las montañas del sureste', Bellinghausen, *La Jornada,* 10/07/03.

[10] Cf. Marcos: quedan en manos de las juntas los asuntos de los municipios autónomos. Comunicado del EZLN, 9 de agosto de 2003. *La Jornada*, 11/08/03

el reconocimiento de la participación y expresión de las fuerzas, intereses y necesidades individuales de los hombres y mujeres que la integran. Las decisiones militares impuestas desde arriba que obstaculizaban, como vimos en algunos de los ejemplos descritos, la vida propia y las autodeterminaciones personales y comunitarias, dejan su lugar a una dinámica que posibilitará la expresión de su fuerza de abajo para arriba, con formas de democracia popular que seguramente facilitarán la superación de las causas internas y externas que en este texto hemos señalado como algunos de los obstáculos para mandar obedeciendo, y posibilitan su transformación en sólidos argumentos de hecho para que el Estado reconozca los derechos de los pueblos indios:

> «Les queremos decir nosotros los indígenas nuestro derecho a ser mexicanos. No necesitamos cambiar nuestra cultura, nuestra vestimenta, nuestra lengua, nuestra forma de rezar, nuestra forma de trabajar y respetar la tierra ... no podremos dejar de ser indígenas para ser reconocidos como mexicanos ... ahora tenemos que ejercer nuestros derechos nosotros mismos. No necesitamos permiso de nadie ... Tenemos derecho a gobernar y gobernarnos según nuestro pensamiento ... es el momento de aplicar y actuar en todo el país de México la autonomía de los pueblos indígenas ... También los invitamos a todos hermanos y hermanas indígenas, que lo hagan suya y construyan la autonomía para que el gobierno del pueblo mexicano mande obedeciendo...».[11]

La lección de vida y de futuro que nos dan los caracoles zapatistas a todos los mexicanos, tendría que ser asumida también por el gobierno, empezando por la desmilitarización y poniendo fin a la Guerra de Baja Intensidad, para que las dificultades que ha impuesto al mandar obedeciendo de los zapatistas, dejen de ser su responsabilidad histórica.

[11] «Palabras de la Comandanta Esther a los Pueblos Indios de México» La Jornada 11/08/03

Bibliografía

Abric, Jean Claude. 1994. *Practiques sociales et representations,* PUF, París.

Alejos, José. 1998. «Los Choles en el siglo del café» en Viqueira y Ruz, *Los Rumbos de otra Historia,* UNAM, CIESAS, CEMCA, México.

Bellinghausen, Herman. 2003. *Días de Radio en las Montañas del Sureste*. 10 de julio de 2003. www.fzln.org.mx

Benjamin, Thomas. 1990. *El Camino a Leviatán,* CONACULTA, México.

Bourdieu, Pierre. 1991. *Le Sens Practique,* Minuit, París. Traducción, *El Sentido Práctico.* 1991. Taurus, Madrid.

—1981. «La Representation Politique. Eléments pour une theorie du champ politique», en *Arss* nº 36-37, Minuit, París.

—1988. *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto,* Taurus, Madrid.

—1997. *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la Acción,* Anagrama, España.

—2000. *Poder, Derecho y Clases Sociales,* Desclée, Bilbao.

Bourdieu P. y L. Wacquant. 1995. *Respuestas por una Antropología Reflexiva,* Grijalbo, México.

CDHFBC. 1996. *Ni paz ni justicia. Informe general y amplio acerca de la guerra civil que sufren los choles en la zona norte de Chiapas. Diciembre de 1994 a octubre de 1996,* Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, SCLC, Chiapas.

CENCOS et. al. 2000. *Siempre cerca, siempre lejos. Las Fuerzas Armadas en México,* Cencos, Global Exchage, Ciepac, México.

Coello, Manuel. 1998. *Los Choles. Mc. Cuxtitali*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena. 2003. «Palabras de la Comandanta Esther a los Pueblos Indios de México», Oventic 9 de agosto de 2003, *La Jornada* 11 de agosto de 2003.

De Vos, Jan. 1985. *Catálogo de documentos históricos que se conservan en el Fondo: «Provincia de Chiapas» del Archivo General de Centroamérica, Guatemala.* CEI-CIES, Chiapas.

—1994. *Vivir en Frontera,* CIESAS, México.

EZLN. 2001. «Mensaje Central del EZLN ante el Congreso de la Unión», en *Debate Feminista,* Año 12, Vol 21, Octubre 2001, México.

—2003. «Comunicado a las Juntas de Buen Gobierno Zapatista», 9 de agosto de 2003, *La Jornada,* 11 de agosto de 2003.

Freyermuth, Graciela. *Mujeres de Humo,* Ciesas (en prensa).

García de León, A. 1985. *Resistencia y Utopía. Memorial de los agravios y crónica de revueltas y profesías acaecidas en la Provincia de Chiapas,* ERA, México.

Giménez, Gilberto. 1996. «La identidad Social o el retorno del sujeto en sociología», en *III Coloquio Paul Kirchhoff,* II A. UNAM, México.

—1999. «La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales», en *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura,* ITESO, Jalisco, México.

Harvey, Neil. 1998. «Rebelión en Chiapas. Reformas Rurales, radicalismo campesino y los límites del salinismo», en Ruz y Viqueira, *Los Rumbos de Otra Historia,* pp 447-479, UNAM-CIESAS-CEMCA, México.

Hernández, Aída. 1998. Editora, *La Otra Palabra. Antes y después de Acteal,* CIESAS, COLEM, CIAM, México.

Herslich, Claudine. 1975. «La representación social», en Moscovici, *Introducción a la psicología social,* Planeta, España.

INEGI. 1993. *Chiapas, hablantes de lengua indígena. Perfil Sociodemográfico. Censo de 1990*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.

Lenkersdorf. 1996. *Los Hombres Verdaderos,* Siglo XXI, México.

Lozano, Itziar. 1999. «Identidades», *Apuntes del curso Identidad y Género*, UNACH, Chiapas, México.

Le Bot, Ivon. 1997. *El Sueño Zapatista,* Plaza y Janes, México.
—2000. «Moderno y creativo el Movimiento Indígena en América Latina», *La Jornada, 26/III/2000.*
Méndez, Georgina. 2001. *Integración sin emancipación: Un estudio sobre las mujeres priístas en la zona chol,* Tesis para obtener el grado de Licenciatura, Fac. de Ciencias Sociales, UNACH, Chiapas.
Morley G. Sylvanus. 1947. *La Civilización Maya,* FCE, México-Buenos Aires.
Moscovici, Serge. 1975. *Introducción a la psicología social,* Planeta, España.
Olivera, Mercedes. 1979. «Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas», en *Cuadernos Agrarios* nº 9, pp. 43-56, UNAM/CONACYT, México.
—1995. «El ejército zapatista y la emancipación de las mujeres chiapanecas», en *Montañas con recuerdos de mujer,* Las Dignas, San Salvador.
—1998. «Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad», en *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas,* Aída Hernández, edit., CIESAS, COLEM, CIAM, México.
—2001. «Construcción y cambios en las identidades de género y etnia en ChiapasV, ponencia en *IV Coloquio Paul Kirchhoff.* IIA-UNAM, 1998, *Cuadernos de Trabajo I,* FCS-UNACH, Chiapas.
Olivera M. y G. Méndez. 1999. «La construcción de nuevas identidades en el Norte de Chiapas», ponencia al *Seminario de la Frontera Sur*, DEAS-PROIMSSE, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
París, M. Dolores. 2001. *Oligarquía, tradición y ruptura en el Centro de Chiapas,* UAM-DEMOS, México.
Rus, Jan. 1992. *Guerra de Castas. Según Quién. Indios y Ladinos en los acontecimientos de 1869,* INAREMAC, Chiapas.
—«La comunidad revolucionaria institucional. La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas 1936-1968», en Viqueira y Ruz, *Los Rumbos de Otra Historia,* pp. 251-278, UNAM-CIESAS-CEMCA, México.

Ruz, Mario. 1992. *Savia india, floración ladina. Apuntes para una Historia de las Fincas Comitecas. SXVIII y XIX,* CONACULTA, México.

Velasco, David. 1998, «La fórmula generadora del sentido práctico. Una aproximación a la filosofía de la práctica de Pierre Bourdieu», *Revista Espiral. Estudios sobre el Estado y Sociedad,* Volumen IV nº 12, México.

Viqueira, J. Pedro. 1997. *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712,* SEP-CIESAS, México.

—2000. «Los peligros del Chiapas imaginario», UNICACH. *Anuario 1999,* Chiapas.

Zabadúa, Emilio. 1999. *Breve Historia de Chiapas,* FCE-COLMEX, México.